فلسفة

ميشيل فوكو

تأويل الذات

دروس ألقيت في "الكوليج دو فرانس"
لسنة ١٩٨١ - ١٩٨٢

ترجمة وتقديم وتعليق:
د. الزواوي بغوره



دار الطليعة - بيروت

هذه ترجمة كتاب:

Michel Foucault

L'herméneutique du sujet

Cours au Collège de France 1981-1982

Editions:
Gallimard/Seuil
Collections: «Hautes Etudes»
Paris
2001

ميشيل فوكو

تأويل الذات

دروس ألقيت في "الكوليج دو فرانس"
لسنة ١٩٨١ - ١٩٨٢

ترجمة وتقديم وتعليق:
د. الزواوي بغوره

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت

لدار الطليعة للطباعة والنشر
ص. ب ١١١٨١٣
الرمز البريدي ٩٠ ٧٢٠ ١١٠
بيروت ـ لبنان
تلفون ٠١/٣١٤٦٥٩
فاكس ٣٠٩٤٧٠ ـ ١ ـ ٩١٦
E.mail: daraltalia@yahoo.com

الطبعة الأولى
كانون الثاني (يناير) ٢٠١١

مقدمة

يحتل درس "تأويل الذات" الذي قدمه ميشيل فوكو سنة ١٩٨٢ منزلة خاصة ضمن دروسه في الكوليج دو فرانس، وكذلك ضمن أعماله الفلسفية التي نشرها وهو على قيد الحياة. لقد كان درس سنة ١٩٨١ متعلق بالذات/ الحقيقة، وكان موضوعه نظام المتع في المرحلة اليونانية والرومانية. ولقد ظهر هذا الدرس بصورة معينة في الجزء الثالث من **تاريخ الجنسانية** بعنوان: "الاهتمام بالذات"، وذلك سنة ١٩٨٤ قبل وفاة الفيلسوف بوقت قصير. وفي درس "تأويل الذات" اعتمد الفيلسوف على المرحلة التاريخية نفسها، أي القرن الأول والثاني بعد الميلاد، ولكنه اهتم بموضوع جديد ستكون له انعكاسات خطيرة على مجمل فلسفته، ونعني بذلك: الاهتمام بالنفس/ الذات، وبالممارسات المتعلقة بهذا الاهتمام أو بما يسميه بثقافة النفس.

إن منطلق هذا الدرس هو قراءة لنص محاورة **ألقيبيادس** لأفلاطون، ولحكمتي: "اعرف نفسك"، و"اهتم بنفسك". ولتحليل التحولات التي عرفتها حكمة الاهتمام بالنفس، قام ميشيل فوكو بقراءة ومتابعة نصوص المدارس الفلسفية اليونانية والرومانية. وبتعبير آخر تابع مسار الاهتمام بالنفس عند الرواقيين والابيقوريين والكلبيين في المرحلتين اليونانية والرومانية.

ولتحقيق ذلك، أجرى تعديلاً في نظام التدريس الذي كان يتبعه إلى ذلك الوقت، بحيث قسَّم الدرس إلى ساعتين: في الساعة الأولى كان يقدم ما يمكن تسميته بالإطار النظري، وفي الساعة الثانية كان يحلل النصوص ذات الصلة بما قدمه في الساعة الأولى. ورغم أن الدرس في مجمله لا يتبع هذا التسلسل، إلا أننا نستطيع القول إن ميشيل فوكو قد ركز كثيراً على تحليل النصوص الفلسفية في هذا الدرس، وذلك بشكل مكثف ولافت للانتباه.

والموضوع المركزي لتأويل الذات هو بطبيعة الحال مفهوم النفس/ الذات،

وتحديداً الذات الغربية، وكيف تشكلت عبر التاريخ الثقافي والفلسفي الغربي. وهنا تُطرح إحدى أهم الإشكاليات في فلسفة ميشيل فوكو ألا وهي أن الفيلسوف كان في مختلف أعماله السابقة قد اتخذ موقفاً سلبياً من الذات، والتحليلات المختلفة التي أجراها تؤكد على الطابع السلبي للذات، وعلى أنها نتاج لتقنيات الهيمنة والإخضاع. ولكن ما قدمه سنة ١٩٨٢ يُعدّ بمثابة الوجه الآخر للذات، إذا صحت العبارة، ونقصد بذلك أن ميشيل فوكو الذي أكد على مختلف عمليات إخضاع الذات في أعماله السابقة، ها هو الآن يتحدث عن مختلف عمليات الاهتمام بالذات، وبالتالي عن انبثاق وظهور لذاتٍ لا تخضع فقط لعمليات الهيمنة، وإنما تتشكل أيضاً من تقنيات وفنون الاهتمام بالذات التي حللها بإسهاب في هذا الدرس. ويُعتبر هذا التحليل وما قدمه من عناصر متصلة بمختلف تقنيات وإجراءات الاهتمام بالذات، ومن نظرة جديدة حول الذات، بمثابة منعطف جديد في فلسفة ميشيل فوكو، وهو ما يطرح مشكلات جدية في تأويل هذه الفلسفة.

واعتماداً على طريقته الخاصة في وصف وتحليل الخطاب، استطاع ميشيل فوكو أن يبين علاقة "اعرف نفسك" بـ"اهتم بنفسك". فإذا كان تاريخ الفلسفة قد دأب على البرهنة على أن "اعرف نفسك"، كان مصدراً من مصادر ظهور الفلسفة اليونانية وازدهارها وتحولها إلى نموذج للتفلسف، وان عبارة "اهتم بنفسك" قد ارتبطت بدخول الفلسفة اليونانية مرحلة الانحطاط والتراجع، وأنها اتصلت أكثر بالمرحلة الهلنستية وليس بالمرحلة الهلينية، وأنها تفيد الانطواء والسلبية والتراجع، فإن ميشيل فوكو، وبعكس هذا التوجه العام في تاريخ الفلسفة، وكعادته دائماً في رفض البديهي والمتفق عليه، وفي إطار تأكيده على الاختلاف وتطبيقه للطريقة الاركيولوجية ـ الجينيالوجية، استطاع أن يبيّن، ومن خلال نصوص مختلفة، تزامن عبارتي: "اعرف نفسك" و"اهتم بنفسك". كما بيَّن بطريقة تاريخية مدى اختلاف الزهد الفلسفي عن الزهد المسيحي، ناقداً في الوقت نفسه ما سماه باللحظة الديكارتية التي أسست المعرفة على مقولة "اعرف نفسك" وأقصت مقولة "اهتم بنفسك"، وبذلك يكون ميشيل فوكو قد أكد على موقفه النقدي من الحداثة الغربية التي فصلت بين البُعدين العلمي والروحي للإنسان.

كما بيَّن في هذا الدرس طبيعة الفلسفة ودورها، وذلك من خلال تعيينه للرهان أو التحدي الذي يجب أن ترفعه، والذي يتمثل في تحديد اللحظة التي يمكن فيها بالفعل لظاهرة ثقافية لها وزن محدد في تاريخ الفكر أن تشكل لحظة

مقررة ومحددة، وترتبط إلى حد كبير بنمط وشكل وجود الذات الحديثة. وبناء عليه، لم يتردد فوكو في تعريف الفلسفة على أنها شكل الفكر الذي يتساءل حول ما يسمح للذات كي تبلغ الحقيقة، وحول ما يجعلها قادرة على معرفة الحقيقة. إن الفلسفة في نظر ميشيل فوكو هي شكل من الفكر الذي يحاول أن يحدد شروط وحدود بلوغ الحقيقة من قبل الذات. ويعتبر هذا التعريف للفلسفة بمثابة تحول أساسي في فلسفة فوكو، لأنه تعريف ـ كما هو واضح وجلي ـ يركز على علاقة الذات بالحقيقة.

من هنا نعتقد أننا لا نجانب الصواب إذا قلنا إن درس تأويل الذات يعتبر درساً فلسفياً بالمعنى الدقيق للكلمة، ويختلف عن بقية أعمال فوكو، وذلك لأنه يناقش بطريقة فلسفية موضوعاً فلسفياً، وذلك بالاستناد إلى نصوص فلسفية. فالنفس/ الذات تُعدّ موضوعاً فلسفياً بامتياز، ونصوص أفلاطون وأبيقور وسنيكا وإبقتاتوس وغيرهم تُعتبر نصوصاً فلسفية، ولقد اعتمد على طريقة تحليل الكلمات والعبارات والأفكار مع التركيز الدائم على الوظائف والأدوار والسياق التاريخي العام. والحق، فإن هذا الدرس يتميز بطابعه التربوي في تحليل موضوع النفس يتجلى ذلك في تأكيد الفيلسوف الفرنسي على الوضوح، وإجرائه للمقارنات واستخلاصه للنتائج، ونقده لعديد الآراء التي تناولت المسألة موضوع البحث.

ونظراً لأهمية هذا الدرس في فهم المسار الفلسفي لميشيل فوكو، فإننا حافظنا في هذه الترجمة على المقابل اليوناني واللاتيني للكلمات ذات الصلة المباشرة بثقافة النفس، وثبتناها في متن النص المترجم، كما عرّفنا بالأعلام الذين لهم صلة مباشرة بموضوع الاهتمام بالنفس. والحق، فإننا لم نترجم نصاً واحداً بل نصاً متعدداً. أو بتعبير آخر، لقد ترجمنا نصاً يتكون من ثلاث لغات اساسية هي: اليونانية واللاتينية والفرنسية، وذلك لأن ميشيل فوكو قد ركّز بشكل لافت على اللغة والكلمات، وأجرى اشتقاقات عديدة، ومتابعات تاريخية لكل كلمة لها صلة بثقافة الاهتمام بالنفس من اليونانية إلى الفرنسية مروراً باللاتينية، وهذا ما فرض علينا العودة إلى عديد المعاجم والقواميس والموسوعات سعياً وراء المعنى المناسب للالفاظ والكلمات والمفاهيم. أما النصوص التي ذيَّل بها المحققون هوامش الكتاب باللغتين اليونانية واللاتينية بقصد وضع تلك الكلمات والالفاظ في سياقها، فقد فضلنا عدم ترجمتها، وذلك لسببن: **الأول** وهو ان هذه النصوص الموضوعة في الحواشي من وضع الشرّاح والمحققين، وليس من وضع الفيلسوف

نفسه، والسبب **الثاني** أن معنى الكلمات والعبارات بدت لنا مفهومة وواضحة كما وردت في النص الأصلي للفيلسوف، لذا اكتفينا بترجمة النص الفرنسي وسياقه، أما الحواشي فلها سياقها الذي يحتاج في حال ترجمتها إلى تفاصيل كثيرة رأينا أن القارئ العربي في غنى عنها، ومع ذلك واحتراماً لإرادة المحققين، فإننا ثبتنا المراجع التي تحيل إليها تلك النصوص لمن أراد الاطلاع عليها.

على أن ما تجب الإشارة إليه هو أن هذا الدرس على أهميته سواء على مستوى الموضوع أو على مستوى المسار الفلسفي للفيلسوف، فإنه درس ملقى شفوياً مع الاستعانة بمخطوط أولي، وبالتالي فإنه يحمل صفات كل درس ملقى شفاهة، ونقصد بذلك على وجه التحديد: التكرار والإعادة والتوقف والانقطاع والاسترسال... الخ. من هنا نرى ضرورة قراءة هذا الدرس في حركته وعلاقته بجمهوره ومستمعيه، وبأنه في جميع الأحوال ليس نصاً مكتوباً ومؤلفاً بشكل نهائي وكامل من قبل مؤلفه. ولذا، فإننا قد حاولنا الحفاظ على الجانب الشكلي لنص الدرس قدر الإمكان، وأضفنا بعض التعليقات الضرورية لفهم النص، واستعملنا لهذا الغرض علامة النجمة (*)، وأجرينا أكثر من مراجعة على النص، وذلك أملاً في تقريب معانيه للقارئ العربي.

وفي الختام، لا يسعني إلا أن أتقدم بجزيل الشكر إلى كل الذين ساعدوني على انجاز هذه الترجمة، وأخصّ بالذكر زملائي وأصدقائي الأستاذ الدكتور فهمي جدعان والأستاذ الدكتور عزت قرني والأستاذ محمود طاوطاو، وأفراد أسرتي الذين تحملوا معي عناء هذه الترجمة.

د. الزواوي بغوره

الكويت، الأربعاء ٣/ ٣/ ٢٠١٠

[١]

درس ٦ كانون الثاني/ جانفي ١٩٨٢

الساعة الأولى

تذكير بالإشكالية العامة: الذاتية والحقيقة. ـ نقطة انطلاق نظرية جديدة: الاهتمام بالنفس. ـ تأويلات لحكمة "دلفي": "اعرف نفسك". ـ سقراط بوصفه إنسان الاهتمام بالنفس: تحليل لثلاثة مقاطع من محاكاة سقراط. الاهتمام بالنفس بوصفها حكمة للحياة الفلسفية والأخلاقية القديمة. ـ الاهتمام بالنفس في النصوص المسيحية الأولى. ـ الاهتمام بالنفس بوصفه موقفاً عاماً، العلاقة بالنفس، مجموعة من الممارسات. ـ الأسباب الحديثة في التقليل من شان الاهتمام بالنفس لصالح معرفة الذات: الأخلاق الحديثة، اللحظة الديكارتية. ـ الاستثناء العرفاني(الغنوصي). الفلسفة والروحانية.

اقترح عليكم هذه السنة الصيغة الآتية[١]: اخصص ساعتين لهذه الحصة، من الساعة ٩,١٥ إلى الساعة ١١,١٥، مع استراحة قليلة لبعض الدقائق بعد كل ساعة، وذلك حتى نسمح لكم بالاستراحة قليلاً أو بالانصراف إن كان هذا يضجركم، وحتى اسمح لنفسي كذلك بالاستراحة قليلاً. وسأعمل، في حدود الإمكان، على أن أنوِّع موضوع الساعتين، بمعنى أن أقدم في الساعة الأولى، أو في ساعة من الساعتين، عرضاً يمكن القول عنه، تقريباً، انه عرض نظري وعام، ثم في الساعة الثانية أو الأخرى، سأقدم شيئاً قريباً من تحليل النص، مع الأخذ بعين الاعتبار مختلف الصعوبات التي تحول دون ذلك، منها ما هو متصل بهذه القاعة، ومنها أننا لا نستطيع أن نوزع عليكم النصوص، ومنها أننا لا نستطيع أن نعرف كم سيكون عددكم. . . الخ. وعلى كل حال، فإننا سنحاول دائماً، فإذا لم نوفق، فإننا سنقدم صيغة أخرى في العام القادم أو حتى خلال هذا العام، فهل يزعجكم كثيراً القدوم على الساعة ٩,١٥ ؟ لا. جيد؟ إنكم موافقون أكثر مني!

في العام الماضي، حاولت الشروع في تفكير تاريخي حول موضوع العلاقة بين الذاتية والحقيقة[٢]. ولدراسة هذا الموضوع اخترت كمثال مفضل، كأرضية إذا شئتم، مسألة نظام السلوك والرغبة، أو المتعة الجنسية في القديم؛ إنه «نظام المتع او ما اصطلح عليه بالافرديسياك»، كما ظهر وتحدد في القرنين الأولين من تاريخنا الميلادي[٣]. يبدو لي أننا في هذا النظام، وليس إطلاقاً في الأخلاق المسيحية والأسوأ في الأخلاق اليهودية ـ المسيحية، نجد الأرضية الأساسية للأخلاق الجنسية الأوروبية الحديثة[٤]. على أنني أريد هذه السنة أن ابتعد قليلاً عن هذا المثال المحدد، وعن هذه المادة الخاصة بنظام المتع ونظام السلوك الجنسي، وأن استخرج من هذا المثال المحدد، العبارات الأكثر عمومية للمشكلة ألا وهي "الذات" و"الحقيقة". وبشكل دقيق أكثر، فإنني أريد، على كل حال، أن أقصي أو استبعد أو ألغي البعد التاريخي الذي أردت أن أضع فيه مشكل علاقات الذاتية/الحقيقة، لأنني أريد أن أظهره في شكل ومظهر أكثر عمومية. إن السؤال الذي أريد تناوله أو طرحه هذه السنة هو: في أي شكل تاريخي تم الربط في الغرب ما بين هذين العنصرين اللذين لا يتصلان بالتطبيق ولا بالتحليل التاريخي العادي ألا وهما: "الذات" و"الحقيقة".

و إنني أريد أن اتخذ نقطة بداية لهذا الموضوع مفهوماً أو تصوراً، اعتقد أنني قلت لكم عنه شيئاً ما في السنة الماضية[٥]. إنه مفهوم أو تصور "الاهتمام بالنفس" أو "العناية بالنفس". بهذا المفهوم أحاول جاهداً أن أترجم مفهوماً يونانياً معقداً للغاية وغنياً جداً ومتداولاً جداً وله حياة طويلة في كل الثقافات اليونانية، انه مفهوم epimeleia heautou، الذي ترجمه اللاتينيون، بالأخطاء التي اشرنا إليها[٦]، بمفهوم cura sui[٧]. إن المفهوم اليوناني يفيد أن تهتم بنفسك، وأن تعتني بنفسك، أو أن تقوم بنوع من الاهتمام بنفسك... الخ. ولكن ستقولون لي إنه لمن المفارقة بل ومن السفسطة، أن تختار هذا المفهوم أو التصور[*] لدراسة العلاقة بين الذات والحقيقة. هذا المفهوم الخاص بالاهتمام بالنفس، الذي لم

(*) التصور او المفهوم هو الترجمة العربية المستعملة للكلمة الفرنسية notion. علماً بأن هنالك فروقاً بين اللفظين، انظر في هذا الشأن قاموس جميل صليبا: **المعجم الفلسفي**، وكذلك **الموسوعة الفلسفية العربية**، الجزء الخاص بالمفاهيم. وفي هذا النص سنستعمل الكلمتين معاً أي المفهوم والتصور لأنهما تحيلان إلى موضوع واحد وهو الحكمة اليونانية المتعلقة بالمعرفة والاهتمام بالنفس وذلك بحسب السياق العام للنص (م).

يهتم به كثيراً التأريخ الفلسفي. وانه لمن المفارقة والسفسطة اختيار هذا المفهوم، في حين يعلم الجميع، والجميع يقول ذلك، والجميع يكرر ذلك، ومنذ فترة طويلة، بأن مسألة الذات (مسألة معرفة الذات، مسألة معرفة الذات لنفسها) طرحت أصلاً ضمن تصور مغاير؛ إنه ذلك التصور الذي نحت على مدخل معبد دلفي القائل "اعرف نفسك" gnothi seauton[8]. وعليه، فإنه في الوقت الذي تشير فيه جميع الدلائل في تاريخ الفلسفة ـ وبشكل عام في تاريخ الفكر الغربي ـ إلى أن اعرف نفسك هي من دون شك الصيغة المؤسِّسة لمسألة العلاقة بين الذات والحقيقة، فلماذا نختار تلك الصيغة الهامشية، التي كانت متداولة في الفكر اليوناني، والتي يبدو أنها لم تحظ بأية منزلة أو مكانة خاصة، ألا وهي صيغة الاهتمام بالنفس؟ إنني سأحاول أن أتوقف قليلاً في هذه الساعة الأولى، عند هذا السؤال، سؤال العلاقة بين الاهتمام بالنفس واعرف نفسك.

فيما يتعلق بـ"اعرف نفسك"، فإنني أريد أن أقدم هذه الملاحظة الأولى والبسيطة، وذلك بالعودة إلى دراسات قام بها مؤرخون وعلماء آثار. يجب أن نتذكر دائماً ما يلي: لقد تم التعبير عن تلك الوصية بطريقة مأثورة ولامعة، وتم نحتها على حجر المعبد، ولم يكن لها في بدايتها هذه القيمة التي أعطيت لها لاحقاً. تعرفون (وسنعود إلى ذلك) النص المشهور الذي يقول فيه إبقتاتوس Epictète[*] بأن الوصية "اعرف نفسك" مكتوبة في مركز الجماعة الإنسانية[9]. وبالفعل، فإنها كانت مكتوبة في هذا الموقع والمكان، الذي كان احد مراكز الحياة اليونانية، ثم أصبح مركزاً للجماعة الإنسانية[10]، ولكن ليس بمعنى ودلالة "اعرف نفسك" الفلسفي للفظ، أو بتعابير أخرى لم تكن معروفة بمعناها الفلسفي. فلم تكن معرفة النفس مكتوبة بهذه الصيغة، ولا معرفة النفس بوصفها أساساً للأخلاق، ولا معرفة النفس مكتوبة بوصفها مبدأ للعلاقة مع الآلهة. لقد تم اقتراح جملة من التأويلات. هنالك التأويل القديم الذي قدمه روشر Roscher الذي اقترحه سنة ١٩٠١ في مقال له في مجلة *Philologue*[11]، حيث تحدث عن أن النصائح أو الوصايا الدلفية كانت نصائح موجه لمن يأتي ويستشير الآلهة، وانه يجب قراءتها على أنها قواعد وشعائر لها علاقة بفعل الاستشارة ذاته. وتعرفون النصائح الثلاث: فهنالك أولاً نصيحة: "لا تكثر" meden agan، وهي لا تعني

(*) إبقتاتوس: فيلسوف رواقي، ولد سنة ٥٠ م وتوفي سنة ١٣٠ م، من أهم أعماله: **الوجيز**، **والحوارات** في ثمانية أجزاء (م).

إطلاقاً، ويحسب روشر، تعيين صياغة أو تشكيل مبدأ أخلاقي عام وقياس السلوك الإنساني. "لا تكثر" يعني: أنت الذي تأتي لاستشارة الآلهة، لا تطرح أسئلة كثيرة، لا تطرح إلا الأسئلة المفيدة، اختصر أسئلتك التي ترغب في طرحها إلى ما هو ضروري. والنصيحة الثانية متعلقة بالكفالة أو الضمان eggue[١٢]، ويعني تحديداً ما يلي: لا تنذر ولا تتمنى ولا تلزم نفسك، عندما تأتي لاستشارة الآلهة، بأشياء والتزامات لا تستطيع أن تشرّفها أو أن تفي بها. وأما "اعرف نفسك" فإنها تعني بحسب روشر: في الوقت الذي تطرح فيه الأسئلة على الكاهن، اختبر بنفسك جيداً الأسئلة التي ستطرحها. وبما انك ستختصر إلى الحد الأدنى عدد أسئلتك، وانك لا تطرح أسئلة كثيرة، انتبه إلى نفسك وإلى ما تحتاجه من معرفة. وهنالك تأويل حديث جداً، انه تأويل ديفرداس Défardas الذي قدمه سنة ١٩٥٤ في كتابه: **مواضيع الدعاية الدلفية** *Les Themes de la propagande delphique*[١٣]. يقترح ديفرداس تأويلاً مغايراً، ولكن، يتبين هنا أيضاً، بأن "اعرف نفسك" لم تكن أبداً مبدأً لمعرفة الذات. فوفقاً لديفرداس، فان النصائح الدلفية الثلاث هي شروط عامة في توخي الحذر: لا تكثر من الطلبات، من الآمال، لا تفرط ولا تتجاوز في التصرف والسلوك، أما بالنسبة للضمانات، فإنها نصيحة تحذر من يستشير من مخاطر الكرم الزائد، وأما اعرف نفسك، فإنه المبدأ الذي يجب إن نتذكره دائماً وقبل كل شيء وهو أننا كائنات فانية، وأننا لسنا آلهة، وبالتالي لا يجب أن نعتقد أو أن نؤمن بقوتنا وبقدرتنا على المواجهة مع القوى الإلهية.

لنترك الآن هذا جانباً. لأنني أريد أن أؤكد على أمر يتعلق أكثر بالموضوع الذي يشغلني. إنه مهما كان المعنى بالفعل المعطى أو المستعار من عبادة ابولون Apollon للنصيحة الدلفية، فان عبارة "اعرف نفسك" قد ظهرت في الفلسفة عندما ارتبطت بشخص سقراط. ولقد بين ذلك كزينوفانس Xénophon(*) في كتابه **الذكريات** *Mémorables*[١٤]، وكذلك أفلاطون في عدد من النصوص التي سأعود إليها مستقبلاً. ولكن، عندما ظهرت هذه النصيحة الدلفية، ليس دائماً ولكن في أحيان كثيرة، وبطريقة دالة، كانت مقرونة ومتوائمة مع مبدأ "اهتم بنفسك". إنني أقول مقرونة ومتوائمة. وفي الواقع لا يتعلق الأمر بالقران تحديداً، ففي

(*) كزينوفانس: فيلسوف يوناني ولد سنة ٤٢٦ ق.م وتوفي سنة ٣٥٣ ق.م، يعدّ من تلامذة سقراط، ومن أشهر أعماله: **الذكريات** (م).

بعض النصوص، التي سنعود إليها لاحقاً، فإن الأمر يتعلق بالتبعية والارتباط، تبعية الاهتمام بالنفس بقاعدة "اعرف نفسك". إن مبدأ "اعرف نفسك" يظهر بشكل واضح في مجموعة من النصوص الدالة، وذلك في إطار عام لـ"اهتم بنفسك" أو "اعتن بنفسك"، بوصفه شكلاً، وبوصفه نتيجة، وبوصفه تطبيقاً ملموساً، محدداً وخاصاً للقاعدة العامة: عليك أن تهتم بنفسك، لا يجب أن تسيء إلى نفسك، عليك أن تعتني بنفسك. وفي داخل هذا الاهتمام أو على رأس هذا الاهتمام، هنالك قاعدة "اعرف نفسك". لا يجب، في جميع الأحوال، أن ننسى، أنه في نص افلاطون، المعروف جداً والأساسي أيضاً، ألا وهو **محاكمة سقراط** *l'Apologie de Socrate*، فإنه قد تم تقديم سقراط وبصورة أساسية وأصيلة، بوصفه صاحب وظيفة ومهمة ألا وهي تنبيه ودفع وإثارة الآخرين على أن يهتموا بأنفسهم، وأن يعتنوا بأنفسهم، وان لا يهملوها. وفي نص المحاكمة هنالك في الواقع ثلاثة نصوص أو ثلاثة مقاطع واضحة وبيّنة حول هذا الموضوع.

تجدون المقطع الأول في (٢٩د) من **المحاكمة**(١٥). في هذا المقطع يقوم سقراط بالدفاع، وبمرافعة بليغة أمام متهميه وقضاته، مجيباً على الاعتراض التالي: لقد تم لومه على انه يوجد الآن في وضعية (عليه معها أن يشعر بالخجل والخزي والعار). لقد كانت التهمة تقضي قول، إذا أردتم، ما يلي: إنك لا تعرف ما قُمتَ به من شر، ولكن عليك أن تعترف في جميع الأحوال بأنه من الخزي والعار والخجل أن يعيش المرء حياة يجد نفسه متهماً أمام المحاكم، وقد يُحكم عليه، ومن الممكن أن يُحكم عليه بالموت أو بالإعدام. أليس من يقضي حياة، لا نعرف ما هي، إلا أنها أدت به إلى خطر الحكم عليه بالموت أو الإعدام، أليس هذا مدعاة للخجل والعار والخزي؟(١٦) فبماذا أجاب سقراط متهميه، في هذا المقطع. لقد أجابهم بالعكس، إنه فخور جداً بحياته التي عاشها، وانه لو طُلب منه أن يحيا حياة أخرى، فانه سيرفض ذلك. إذن سيقول: إنني فخور جداً بالحياة التي عشتها، حتى إذا ما برئت ساحتي، فإنني لن أتغير. هذا هو المقطع، وهذا ما يقوله سقراط: «أنا أعزكم أيها الأثينيون وأحبكم. ولكنني أطيع الآلهة أكثر مما أطيعكم، وطالما بقي في نفسي وكنت قادراً على ذلك، فلن أتوقف عن التفلسف وعن حثكم موضّحاً في كل مناسبة لمن ألقاه في طريقي أو لمن التقي به»(١٧). فما هو هذا الدرس الذي سيقدمه لو لم يحاكم، لأنه سبق وأن قدم هذا الدرس

قبل أن يتهم؟ إنه سيقول، كعادته في القول، لكل من يلتقي به: «أيا أفضل الناس، وأنت الأثيني، والذي ينتمي إلى أعظم المدن وأشهرها حكمة وعلماً وقوة(*)، أتعنى بكيف تحوز اكبر ثروة ممكنة وبالشهرة وبألوان التكريم، بينما لا تعنى بالفكر ولا بالحقيقة وبالنفس وكيف تصير أفضل، بل لا تفكر في هذا حتى مجرد تفكير؟ ماذا؟ يا صديقي العزيز، إنك أثيني، مواطن مدينة كبيرة، مشهورة بعلمها وقوتها مقارنة بجميع المدن، فلا تخجل إن اهتممت بنفسك(١٨). إذن سقراط يذكّر ما دأب على قوله دائماً، وما قرر انه سيقوله دائماً لكل شخص يلتقي به: إنك تهتم بأشياء كثيرة، بثروتك وبسمعتك، ولكنك لا تهتم بنفسك، وهكذا يسترسل قائلاً: «وإذا حدث واعترض أحدكم، وقال إنه يعتني بكل هذا، [بروحه، بالحقيقة، بالعقل م. ف(**)] فلن ادعه يذهب على الفور، ولن اتركه أنا من جانبي، بل سألقي عليه الأسئلة وسأفحصه وسأفنّده(١٩)(. . .)(***) هذا ما سأفعله مع من يحدث وأقابل من الصغار والكبار، مع الغريب ومع المواطن من هنا، وعلى الأخص معكم انتم، (يا مواطني) لأنكم اقرب إلي باعتبار الجنس (أو الدم). هذا هو ما يأمر به الإله، كونوا على بينة منه، وإني لا اعتقد من جانبي انه لم يظهر ما هو أعظم خيراً لكم في هذه المدينة من وضع نفسي هكذا في خدمة الإله»(٢٠) إن هذا "النظام" أو "الأمر" قد كلّفته به الآلهة، إنها مهمة مساءلة الناس، سواء كانوا شباباً أم شيوخاً، مواطنين أم غير مواطنين، وأن يقول لهم: اهتموا واعتنوا بأنفسكم. إنها مهمة سقراط. وفي المقطع الثاني يعود سقراط إلى موضوع الاهتمام بالنفس، ويقول، إذا كان الأثينيون يحكمون عليه بالإعدام فإنه لن يخسر شيئاً. وفي المقابل فإن الأثينيين بموته سيخسرون خسارة كبرى(٢١) ذلك لأنه لن يكون لهم احد يدفعهم للاهتمام بأنفسهم وبفضيلتهم، اللّهم إلا إذا تلطفت الآلهة واهتمت بهم وبعثت لهم من يحل محله، ومن يعوض سقراط، وبعثت لهم من يذكرهم باستمرار بأنه يجب أن يهتموا بأنفسهم(٢٢). وأخيراً هنالك مقطع ثالث

(*) في النص العربي المترجم نقرأ "الحكمة"، لكن النص الفرنسي استعمل كلمة "العلم"، وليس هنالك فرق جوهري بين العلم والحكمة في الفلسفة اليونانية. وهذا ما ذهب إليه افلاطون الذي استعمل كلمة المعرفة، أما ارسطو فاستعمل العلم، للدلالة على الحكمة (م).

(**) يشير النص بين معقوفتين إلى تعليق ميشيل فوكو (م).

(***) لا يشير نص الترجمة إلى انقطاع في النص، في حين أن النص العربي يسترسل على هذا النحو: «وإذا كان لا يبدو لي حائزاً على الفضيلة (٣٠أ) بل يتظاهر بذلك، فاني سألومه على انه يعطي قيمة بخسة لأعظم الأشياء، وقيمة كبيرة لأوضع الأشياء» ص ١٢١ (م).

في (٣٦ ب ـ ج) ويتعلق بنوع العقوبة التي تقع عليه. وبحسب الأشكال القانونية التقليدية[٢٣]، فإن سقراط يقترح العقوبة التي يرتضيها في حالة إدانته. وهذا هو النص: «ماذا استحق من ثواب أو عقاب من اجل أنني اخترت حياة لا تعرف الراحة، مهملاً ما يهتم به معظم الناس من ثروة ومكانة ومنزلة ووظائف قيادية حربية وسياسية، وغيرها من ألوان القيادات، وتحالفات وتحزبات سياسية تنشأ في المدينة، معتبراً أنني في الحقيقة رجل أطيب من أن استطيع إنقاذ حياتي لو كنت سلكت هذا الطريق؟ وبالتالي لم اسلك طريقاً يعود علي بالنفع؟ من أجل أنني رحت اخدم كل واحد منكم بشخصه أعظم الخدمات (بحسب ما أقول)، آخذاً هكذا في إقناع كل شخص منكم بأن لا يقدم العناية بأي شيء من شؤونه على العناية بنفسه، من اجل أن يصير أفضل أخلاقياً وعقلياً، وألا يعنى بأمور المدينة قدر العناية بالمدينة ذاتها، وأن تسير عنايته بكل شيء آخر على نفس الطريقة؟ ماذا استحق إذن أن أتلقى لأنني تصرفت بهذه الطريقة أو كنت هكذا؟ [ولأنني دفعتكم إلى العناية والاهتمام بأنفسكم؟ لا عقوبة بالتأكيد ولا تأديب ولكن؛ م.ف[*]] معالجة طيبة أيها الأثينيون، إذا ما أردنا أن نكون عادلين[**][٢٤].

سأتوقف الآن عند هذا الحد. لقد رغبت في أن ابرز لكم هذه المقاطع التي يظهر فيها سقراط بوصفه ذلك الشخص الذي يدفع الناس إلى الاهتمام بأنفسهم، وإنني أرجو أن تلاحظوا ثلاثة أو أربعة أمور أساسية: **أولاً**، هذا النشاط الذي يقتضي دفع الآخرين إلى الاهتمام بأنفسهم، هذا النشاط الذي يقوم به سقراط، والذي كلفته به الآلهة. وبقيام سقراط بذلك، فانه لم يقم إلا بتنفيذ أمر، وبممارسة وظيفة، وباحتلال مكانة (وقد استعمل، في هذا السياق، كلمة مهمة أو رسالة taxis[٢٥]) التي حددتها له الآلهة. ولقد تبين لكم، من خلال المقطع، بأن الآلهة تهتم بالأثينيين، لذا بعثت لهم سقراط، وأنها من الممكن أن تبعث لهم شخصاً آخر حتى يحثهم على الاهتمام بأنفسهم.

ثانياً، ترون أيضاً، وهذا الأمر واضح في المقطع الأخير الذي قرأته عليكم،

(*) ما بين المعقوفتين هنا وفي كل الكتاب، تعليق من قبل الفيلسوف الفرنسي نفسه (م).

(**) النص الفرنسي يتحدث عن العدل Être juste ص ٨. أما نص الترجمة العربية فيتحدث عن الخير (استحق الخير) ص ١٣٠. ويبدو أن السياق يفيد العدل وليس الخير، لأن الموضوع متعلق بالمحاكمة والعدل في الحكم وليس الخير في الحكم، وإن كان الخير يتضمن العدل (م).

انه إذا كان سقراط يهتم بالآخرين، فإنه بديهياً لا يهتم بنفسه، أو إنه على كل حال يهمل، نظراً لهذا النشاط، مجموعة أو سلسلة من الأنشطة التي تعتبر بشكل عام أنشطة مهمة، ومربحة ومفيدة ومناسبة. لقد أهمل سقراط الثروة، وأهمل جملة من المنافع المدنية، وتخلى عن كل منصب سياسي، فلم يتولَ أي منصب أو مسؤولية سياسية أو قضائية، وذلك كله من اجل أن يهتم بالآخرين. إذن إن هنالك علاقة بين "الاهتمام بالنفس" الذي يحث عليه الفيلسوف، وما تمثله بالنسبة للفيلسوف واقعة أن يهتم بنفسه، وعند الاقتضاء أن يضحّي بنفسه، وان يكون في وضعية المعلم، في هذه المسألة المتعلقة بالاهتمام بالنفس .**ثالثاً**، وهنا فإنني لم استشهد كثيراً بالمقطع الذي قرأته عليكم قبل قليل، إلا انه ومهما كان، فإنكم تستطيعون العودة إليه، أو تأجيله: في هذا النشاط الذي يقتضي أن يدفع أو ينبّه أو يحث الآخرين على الاهتمام بأنفسهم، فإن سقراط يقول بأنه يلعب دور الموقظ والمنبه بالنسبة لمواطنيه[٢٦]، وبالتالي فانه سيتم اعتبار الاهتمام بالنفس بمثابة لحظة اليقظة الأولى. إنها تتواجد في اللحظة التي نفتح فيها أعيننا، أو ننهض من سباتنا، وعند رؤيتنا لأشعة الضوء الأولى. إنها النقطة الثالثة المهمة في هذه المسألة المتعلقة بالاهتمام بالنفس. وأخيراً، وفي نهاية المقطع الذي لم اقرأه عليكم، هنالك المقارنة المشهورة بين سقراط وحشرة النعرة[٢٧]. إن الاهتمام بالذات هو بمثابة الشوكة والإبرة والمنبه الذي يلمس البشرة ليظهر في السلوك، ويشكل مبدأ النشاط والحركة والقلق الدائم في الوجود. إذن، اعتقد أن مسألة الاهتمام بالنفس يجب إخراجها من فتنة وسحر "اعرف نفسك"، التي قلل من أهميتها. وفي النص الذي سأحاول أن اشرحه لكم لاحقاً وبشكل دقيق (النص المشهور **ألقيبيادس** *Alcibiade*[*]، والجزء الأخير منه) فإنكم سترون كيف أن الاهتمام بالنفس يشكل فعلاً الإطار والأرضية والأساس الذي منه تجد صيغة الأمر "اعرف نفسك" مسوغها. إذن هنالك أهمية لهذا التصور الخاص بالاهتمام بالنفس في شخص سقراط، والذي نربطه أو نلحقه عادة وبشكل خاص بـ"أعرف نفسك". إن سقراط

(*) ألقيبيادس ولد في أثينا من عائلة ارستقراطية في حدود ٤٥٠ ق. م، وتوفي في حدود ٤٠٥ ق. م، وهو رجل سياسي وعسكري. ونظراً لأهميته كتب بلوتارخوس سيرته بعنوان: **حياة ألقيبيادس**. شارك في العديد من المعارك الحربية مع سقراط، وخصه أفلاطون بمحاورة حملت اسمه، وذكره في **محاورة المأدبة**، وفي **محاورة برتاجوراس**، ونظراً لخبرته العسكرية انتخب سنة ٤٢٠ ق. م، استراتيجياً (م).

هو شخص الاهتمام بالنفس وسيبقى كذلك. وسنرى في سلسلة من النصوص المتأخرة (عند الرواقيين والكلبيين وإبقتاتوس على وجه التحديد[٢٨])، أن سقراط كان دائماً وبشكل أساسي الشخص الذي يسأل أو يستجوب الشباب في الشارع ويقول لهم: عليكم أن تهتموا بأنفسكم.

والنقطة الثالثة المتعلقة بمفهوم الاهتمام بالنفس وعلاقته بمفهوم اعرف نفسك هو انه يبدو لي أن مفهوم الاهتمام بالنفس لم يصاحب فقط ولم يؤطر فقط ولم يؤسس فقط ضرورة معرفة النفس في لحظة ظهوره في الفكر وفي الوجود وفي شخص سقراط. يبدو لي أن "الاهتمام بالنفس والقاعدة المرافقة له" لم تتوقف على أن تكون مبدأ أساسياً لتمييز الموقف الفلسفي طوال المراحل اليونانية والهلنستية hellénistique(*) والرومانية تقريباً. فهنالك أهمية مؤكدة لهذا المفهوم عند أفلاطون وعند الابيقوريين بما أننا نجد عند ابيقور هذه الصيغة المكررة دائماً: كل إنسان، في الليل وفي النهار، وطوال حياته عليه أن يهتم بروحه الخاص[٢٩]. ولقد استعمل للدلالة على هذا الاهتمام فعل عالج therapeuein[٣٠]، وهو فعل له قيم ومعانٍ متعددة: فلفظ عالج يحيل إلى العلاج الطبي(نوع من العلاج للروح نعرف مدى أهميته بالنسبة للابيقوريين)[٣١]. ولكن يفيد كذلك الخدمة التي يقدمها الخادم لسيده. وتعلمون أن فعل العلاج يتصل بخدمة العبادة أو بالقائم على العبادة، العبادة المنتظمة، خدمة الإله أو القوة الإلهية. وعند الكلبيين cyniques(**) فإن للاهتمام بالنفس أهمية أساسية. إنني أحيلكم، على سبيل المثال، إلى النص الذي أورده سِنيكا Sénèque(***)، وإلى الفقرات الأولى من الكتاب الرابع: في **الفائدة** ***De Beneficiis***، حيث شرح

(*) الهلنستية هي المرحلة الممتدة من القرن الرابع قبل الميلاد إلى القرن الأول الميلادي، وأول من استعمل هذه الكلمة هو المؤرخ الألماني جان غوستاف درويسون ١٨٣٦ ـ ١٨٤٣ وذلك انطلاقاً من معيار لغوي وثقافي يتمثل في الانتشار السريع لليونانية في المناطق غير اليونانية، إلا أن هذه العملية استمرت حتى في زمن الإمبراطورية الرومانية (م).

(*) الكلبية مدرسة فلسفية يونانية تميزت بنقدها للعادات المتبعة واحتقارها للجاه والوجاهة، وبدعوتها للزهد في الحياة. مؤسسها هو: انطستانس الذي كان تلميذاً لسقراط. وهنالك من يرى أن نسبتهم إلى الكلب تعود إلى اسم ميدان في أثينا. ذكر ارسطو في كتاب **المنطق**، أن انطستانس كان يقول إنه ليس لأحد أن يتناقض (م).

(***) سنيكا: فيلسوف رواقي ولد سنة ٤ ق.م وتوفي سنة ٦٥ م، ترك مجموعة من الأعمال منها: **في السكينة**، **وفي الغضب**، **وفي الشجاعة**، **وفي الحياة السعيدة** (م).

دمتريوس الكلبي Demetrius le cynique(*)، بناء على جملة من المبادئ التي سنعود إليها لاحقاً نظراً لأهميته، كم هو غير مجد وغير نافع الاهتمام بالجدل والنقاش حول عدد من الظواهر الطبيعية (على سبيل المثال أصل الزلازل، أسباب الأعاصير، الأسباب التي بها تولد التوائم)، وإنما يجب توجيه النظر أكثر نحو الأشياء المباشرة التي تعنيك، وإلى عدد من القواعد التي تسير عليها وتتحكم في ما تفعل(٣٢). وعند الرواقيين لا جدوى من التأكيد على أهمية هذا التصور الخاص بالاهتمام بالنفس، لأنه يتمتع عند سنيكا بموقع مركزي ومرتبط بتصور اعرف نفسك، وهو حاضر عند إبقتاتوس في كتابه **مقابلات** *Entretiens*. يمكن لنا أن نتحدث مطولاً عن هذا. ولكن ليس هذا التصور الخاص بالاهتمام بالنفس مهماً فقط عند الفلاسفة. انه لا يمثل شرطاً للدخول في الحياة الفلسفية بالمعنى الحصري والكامل للكلمة فحسب، ولكنكم ستجدونه، وكما سأحاول أن أبين لكم ذلك، وقد أصبح بشكل عام مبدأ لكل سلوك عقلي، ولكل حياة نشطة أو فاعلة وتريد أن تخضع لمبدأ العقلانية الأخلاقية. إن التنبيه على الاهتمام بالنفس قد توسع كثيراً على مدى تاريخ الفكر الهلنستي والروماني، بحيث أصبح، فيما اعتقد، ظاهرة ثقافية جامعة(٣٣). وما أريد أن أبينه لكم، وما أريد أن أحدثكم عنه في هذه السنة هو هذا التاريخ الذي جعل من هذه الظاهرة الثقافية الجامعة (التنبيه والقبول العام بمبدأ وجوب الاهتمام بالنفس)(٣٤)، لقد كان ظاهرة ثقافية جامعية خاصة بالمجتمعات الهلنستية والرومانية(خاص بنخبتها في كل الأحوال)، ولقد كان حدثاً فكرياً في الوقت نفسه(٣٥). يبدو لي أن الرهان والتحدي الذي يجب أن يرفعه تاريخ الفكر، هو بالتحديد تعيين اللحظة التي يمكن فيها بالفعل لظاهرة ثقافية لها وزن محدد في تاريخ الفكر، أن تكون لحظة مقررة، بحيث ترتبط إلى حد ما بنمط وجود الذات الحديثة.

أضيف كلمة أخرى، وهي أن هذا التصور الخاص بالاهتمام بالنفس، الذي رأيناه يظهر بشكل علني وواضح منذ شخص سقراط، قد قطع كل تاريخ الفلسفة القديمة حتى بداية المسيحية، وإنكم لتجدون هذا التصور عن الاهتمام بالنفس في المسيحية، وحتى في ما شكّل إلى حد ما مدار التحضيرات والمقدمات للروحانية

(*) دمتريوس الكلبي: فيلسوف يوناني عاش في زمن نيرون عيشة تقشف وزهد، وكان كما يقول مؤرخو سيرته لا يمتنع فقط عن امتلاك أي شيء بل عن طلب أي شيء، وكان تعليمه يقوم على تقديم الأمثلة، وكان يدعو إلى احتقار العلم وممارسة الفضيلة (م).

الإسكندرانية la spiritualité alexandrine. إنكم تجدون هذا التصور عند فيلون Philon[*] بمعنى خاص (انظر نصه حول **الحياة التأملية** *Sur la vie contemplative*[٣٦] كما أنكم تجدونه عند أفلوطين Plotin[**] في كتاب **التاسوعات الثانية** *Ennéade II*[٣٧]، وتجدون أيضاً هذا التصور الخاص بالاهتمام بالنفس، وبشكل خاص في الرهبنة المسيحية في **منهج أوليمب** *Méthode d'Olympe*[٣٨]، وعند باسيليوس القيصري Basile de Cesarée[٣٩]، وعند غريغوريوس النيصصي Grégoire de Nysse في كتابه **حياة موسى** *La Vie de Moïse*[٤٠]، وفي نص **نشيد الأناشيد** *Le Cantique des cantiques*[٤١]، وفي: **بحث في الغبطة** (أو في العظات) *Traite des beatitudes*[٤٢]. كما تجدون هذا التصور الخاص بالاهتمام بالنفس في نص: **بحث في العذرية** *Traite de la virginité*[٤٣]، وفي الكتاب الثامن وعنوانه: في أن اهتمامك بالنفس إنعتاق وتحرر وخلاص من الزواج[٤٤]. وبما أن الانعتاق بالنسبة لغريغوريوس النيصصي يعني الانعتاق من الزواج (أي العزوبية) فإنه يعتبر الشكل الأول، والتفكير الأولي والمدخل إلى تأمل حياة الرهبنة والزهد. إن هذا الدمج بين هذا الشكل الأولي للاهتمام بالنفس والإنعتاق من الزواج، يبيّن لنا كيف أن الاهتمام بالنفس أصبح نوعاً من اللحمة والسداة بالنسبة للتنسك والرهبنة المسيحية. انه ومنذ شخص سقراط الذي كان يساءل الناس ويدفعهم نحو الاهتمام بأنفسهم، إلى غاية الرهبنة المسيحية التي بدأت بحياة الزهد، فإنكم ترون أننا أمام تاريخ طويل من تصور أو مفهوم الاهتمام بالنفس. وخلال هذا التاريخ فإنه لمن الطبيعي أن يتوسع مفهوم الاهتمام بالنفس، وتتعدد معانيه ودلالاته، وتتعدل بعضها وتتحول. لنقل، بما أن موضوع درس هذه السنة هو توضيح كل هذا (ما أقوله لكم الآن ليس سوى مخطط، نوع من القفز السابق لأوانه)، فإنه في هذا التصور المتعلق بالاهتمام بالنفس يجب أن نحتفظ في أذهاننا بأن هنالك:

ـ **أولاً**، موضوع الموقف العام، وكيفية تصور الأشياء والسلوك أو التعامل

(*) فيلون الاسكندراني: فيلسوف يهودي ولد سنة ٢٠ ق.م وتوفي سنة ٤٠ م، قام بعملية التوفيق بين العقيدة اليهودية والفلسفة الأفلاطونية (م).

(**) أفلوطين: فيلسوف مسيحي، ولد في مصر سنة ٢٠٥م وتوفي سنة ٢٧٠م في روما، اشتهر بكتاب: **التاسوعات**، وبتوفيقه بين العقيدة المسيحية والفلسفة الأفلاطونية، ويُعتبر من مؤسسي الأفلاطونية الجديدة أو المحدثة (م).

في العالم والقيام بأفعال وإجراء علاقات مع الآخر. إن الاهتمام بالنفس هو موقف أو توجه: تجاه النفس، وتجاه الآخرين، وتجاه العالم.

ـ **ثانياً**، إن الاهتمام بالنفس هو أيضاً شكل من الانتباه ومن النظرة. إن الاهتمام بالنفس يتضمن قلْب وتغيير النظرة، تغييرها من الخارج، إلى "الداخل". لنترك جانباً هذه الكلمة (التي ترون أنها تطرح مشاكل عديدة)، ولنقل ببساطة إنه يجب أن نحوِّل النظرة من الخارج ومن الآخرين ومن العالم... الخ، إلى "النفس". إن الاهتمام بالنفس يتضمن كيفية معينة من الانتباه إلى ما نفكر وإلى ما يجري في الفكر. تفيد عبارة "الاهتمام بالنفس" الممارسة أو النشاط والتأمل في الوقت نفسه[٤٥]. هذه النقطة سنجليها كذلك.

ـ **ثالثاً**، مفهوم الاهتمام بالنفس لا يعيّن ولا يحدّد فقط هذا التوجه أو الموقف العام، أو هذا الشكل من الانتباه نحو النفس. إن الاهتمام بالنفس يعني كذلك مجموعة من الأفعال الدائمة، أفعال نقوم بها أو نمارسها أو تقوم بها النفس على نفسها، أفعال من خلالها نعتني بأنفسنا، وبها نتحول أو نتغير، وبها نغيِّر وجهنا أو نتجمل. ومن هنا تظهر جملة أو سلسلة من الممارسات التي تكون في معظمها عبارة عن أنشطة وتمارين، كان لها مصير مشهود (في تاريخ الثقافة والفلسفة والأخلاق والروحانية الغربية). إنها على سبيل المثال تقنيات التأمل[٤٦]، وتقنيات تذكّر الماضي وتقنيات محاسبة أو مراقبة أو امتحان الضمير[٤٧]، إنها تقنيات التحقق والتأكد من التصورات أو التمثلات التي تعرض على الفكر أو تمثل أمام الفكر أو الذهن... الخ[٤٨].

لدينا إذن، مع موضوع الاهتمام بالنفس، إذا شئتم، تصور فلسفي مبكر ظهر واضحاً منذ القرن الرابع قبل ميلاد المسيح، وهو تصور قطع مساراً إلى غاية القرنين الرابع والخامس بعد الميلاد، قطع كل الفلسفة اليونانية والهلنستية والرومانية وكذلك الروحانية المسيحية. ولدينا أيضاً، مع هذا التصور الخاص بالاهتمام بالنفس، مدونة تحدد كيفية الوجود أو طريقة الوجود، وتعيّن توجهاً وموقفاً، وشكلاً من التفكير، ومن الممارسات التي شكّلت نوعاً من الظاهرة المهمّة جداً، ليس فقط في تاريخ التصورات والنظريات، ولكن أيضاً في تاريخ الذاتية، أو إذا شئتم، في تاريخ ممارسات الذاتية. وعلى كل حال، فإنه انطلاقاً من هذا التصور المتعلق بالاهتمام بالنفس، أو على الأقل كفرضية للعمل والبحث، يمكن أن ننظر في هذا التطور الكبير الذي يبلغ ألف سنة (من القرن الرابع قبل الميلاد إلى القرن

الرابع بعد الميلاد)؛ انه تطور ألفي، حمل أشكالاً من المواقف الفلسفية، كما ظهرت عند الإغريق إلى غاية الأشكال الأولى في الزهد المسيحي. فمن الممارسة الفلسفية إلى الزهد المسيحي هنالك ألف سنة من التحول، ألف سنة من التطور، حيث كان الاهتمام بالنفس أحد الخطوط الموجّهة بدون أدنى شك، وعلى كل حال، ولكي نكون متواضعين فإننا نقول: أحد الخطوط الموجّهة والممكنة.

وإنني أريد أيضاً، قبل أن أنهي هذه المقترحات العامة، أن اطرح السؤال التالي: ما الذي حدث وأدى إلى تجاهل هذا التصور الخاص بالاهتمام بالنفس عند محاولة إعادة كتابة الفلسفة الغربية؟ كيف حدث وان تم تفضيل كبير وإعطاء قيمة وانتباه اكبر لتصور "اعرف نفسك" وتُرك جانباً، وفي الظل على الأقل، هذا التصور الخاص بالاهتمام بالنفس، الذي إذا ما نظرنا إليه من الناحية التاريخية، وعندما نطالع الوثائق والنصوص نجده أولاً يؤطر مبدأ "اعرف نفسك"، وكان بمثابة العماد والسند لمجموعة من التصورات والممارسات وأساليب الوجود الغنية والمكثفة؟ لماذا هذا التفضيل لـ"اعرف نفسك" على حساب "اهتم بنفسك"؟ جيد، إن ما اقترحه هنا هو مجرد فرضيات مع علامات استفهام وتعجب.

وفي مقاربة أولية، وبطريقة اصطناعية، اعتقد أننا نستطيع قول ما يلي، وهو قول لا يذهب إلى عمق الأشياء، وإنما يمكن أخذه بعين الاعتبار: هنالك من دون شك بالنسبة لنا شيء من القلق ومن الاضطراب في هذا المبدأ المتعلق بالاهتمام بالنفس. وبالفعل، إنه ومن خلال النصوص، ومن خلال الأشكال المختلفة من الفلسفات، والأشكال المختلفة من الأنشطة، ومن الممارسات الفلسفية أو الروحية، فإن هذا المبدأ قد تشكّل وتم التعبير عنه في سلسلة من الصيغ مثل "اعتن بنفسك" و"اهتم بنفسك" و"ارجع إلى نفسك" و"عد إلى نفسك" و"ابحث عن الرغبة في نفسك" و"لا تبحث عن أي لذة أخرى غير نفسك" و"صاحب نفسك" و"كن صديقا لنفسك" و"كن مع نفسك كمن يكون في قلعة" و"عالج نفسك" و"اجعل من نفسك عبادة" و"احترم نفسك"... الخ. إلا أنكم تعرفون أن هنالك تراثاً (أو من الممكن أشكالاً من التراث) يحرّف، أو يغيّر وجهتنا، ويؤدي بنا في طرق منعرجة، بحيث لا يسمح لنا بأن نعطي لكل هذه الصيغ، لكل هذه النصائح والقواعد ثمة قيمة ايجابية، وبخاصة أن تصبح أساساً للأخلاق. إن كل هذه النصائح المتعلقة بالاهتمام بالنفس، وبجعل النفس عبادة وبالانطواء على النفس وبخدمة النفس، إنها ترنّ في آذاننا مثل ماذا؟ بوصفها

نوعاً من التحدي ومن الشجاعة، ومن الإرادة في القطيعة الأخلاقية، ونوعاً من التأنق الأخلاقي، ـ وبكلمة ـ وتحدٍ لمستوى جمالي وفردي لا يمكن تجاوزه[٤٩] أو أنها ترنّ في آذاننا بوصفها عبارة قلقة وحزينة نوعاً ما، وتفيد انطواء فرد غير قادر على الالتزام بالأخلاق الجماعية (كأخلاق المدينة على سبيل المثال)، وأن أمام تفكك هذه الأخلاق الجماعية، لم يبق للفرد إلاّ الاهتمام بنفسه[٥٠]. إذن، وإذا شئتم، فإن هذه الإيحاءات، وهذا الرنين الأولي الذي تملكه هذه الصيغ، تبعدنا عن التفكير في أن لتلك النصائح قيمة إيجابية فقط. والحال، فإنه في كل الفكر القديم الذي حدثتكم عنه، سواء عند سقراط أو عند غريغوريوس النيصصي، فإن الاهتمام بالنفس كان له دائماً معنى إيجابي، ولم يكن له أبداً معنى سلبي. وهنالك مفارقة إضافية، ذلك أنه انطلاقاً من هذه النصيحة أو الوصية "اهتم بنفسك" تشكلت الأخلاق الأكثر زهداً والأكثر صرامة والأكثر تقييداً التي عرفها الغرب والتي ينبغي ألا نحيلها إلى المسيحية ـ وأقول ذلك تكراراً ـ وإنما يجب إحالتها أكثر إلى أخلاق القرون الأولى قبل عصرنا (أي إلى أخلاق الرواقية والكلبية وإلى حد ما الأخلاق الابيقورية). إذن، لدينا هذه المفارقة في نصيحة الاهتمام بالنفس، التي تعني بالنسبة لنا إما الأنانية أو الانطواء، والتي كانت عكس ذلك خلال قرون وكانت مبدأ ايجابياً، لقد كانت مبدأ ايجابياً وأساسياً بالنسبة لأخلاق صارمة جداً. وهنالك مفارقة أخرى يجب طرحها من أجل أن نفهم الطريقة أو الكيفية التي ضاعت بها هذه النصيحة، نصيحة الاهتمام بالنفس، في العتمة. ذلك أن هذه الأخلاق، هذه الأخلاق الصارمة والنابعة من مبدأ "اهتم بنفسك" وبقواعدها الزهدية، قد أعدنا استعمالها: بما أن هذه القواعد ستظهر من جديد إما في صورة الأخلاق المسيحية أو في صورة الأخلاق الحديثة غير المسيحية. إلا أن ذلك حدث في مناخ مختلف تماماً. إن هذه القواعد الزهدية سنجدها متماثلة في بنية النظام، ها هي وقد تم تنشيطها من جديد، ونجدها منقولة ومحولة داخل سياق أخلاق عامة غير أنانية، إما في شكل مسيحي قائم على واجب التنكر للنفس والزهد، أو في شكل "حديث" يقوم على الواجب نحو الآخرين، سواء كان ذلك تجاه الآخر أو تجاه الجماعة أو الطبقة أو الوطن... الخ. إذن كل هذه المواضيع، وكل نظم الزهد هذه، قد تم إعادة تأسيسها في المسيحية والعالم الحديث في صورة أخلاق غير أنانية، في حين أنها نشأت داخل هذا الجو الذي تميز كثيراً بالالتزام بالاهتمام بالنفس. اعتقد أن هذه المجموعة من المفارقات

هي التي تشكل احد الأسباب التي من خلالها كان موضوع الاهتمام بالنفس قد تُرك على الهامش وأُهمل من قبل المؤرخين.

إلا أنني اعتقد أن هنالك سبباً آخر، أكثر أهمية مقارنة بمفارقات تاريخ الأخلاق. إنه شيء يرتبط بمشكلة الحقيقة وتاريخ الحقيقة. إن السبب الحقيقي، فيما اعتقد والذي من خلاله تم نسيان مبدأ الاهتمام بالنفس، السبب الذي من أجله تم محو مكانته التي احتلها خلال ألف سنة في الثقافة القديمة، إن هذا السبب اسميه ـ باسم اعرف انه اسم سيئ، واستعمله هنا بشكل اصطلاحي ـ إنني اسميه بـ"اللحظة الديكارتية". يبدو لي أن "اللحظة الديكارتية"، ومرة أخرى مع عدد كبير من الأقواس، قد لعبت بطريقتين على إعادة تقييم وتمجيد مبدأ أعرف نفسك فلسفياً، والبخس والحط من قيمة الاهتمام بالنفس.

أولاً، إن اللحظة الديكارتية قد مجدت فلسفياً "اعرف نفسك". وبالفعل، وهنا فإن الأمور بسيطة جداً، فإن طريقة ديكارت، تلك الطريقة التي نقرؤها بشكل مباشر جداً في **التأملات** *Méditations*[٥١]، قد وضعت في الأصل ومن البداية والمنطلق الفلسفي، مبدأ البداهة، البداهة كما تبدو وتظهر، أي كما تعطى بالفعل للوعي، ومن دون شك محتمل[...][*]. (إنها إذن) معرفة الذات، على الأقل بوصفها شكلاً من الوعي، الذي ترجع إليه الطريقة الديكارتية. وأكثر من هذا، فإنه بوضع بداهة الوجود الخاص بالذات في المبدأ ذاته المتعلق بالوجود، فإن هذه المعرفة بالذات (ليس في شكل برهان البداهة ولكن في شكل عدم تحديد بداية لوجودي كذات) هي التي جعلت من "اعرف نفسك" المدخل الأساسي للحقيقة. وبالتأكيد، فإنه بين مبدأ "اعرف نفسك" السقراطي والطريقة الديكارتية، هنالك مسافة كبيرة. إلا أنكم تفهمون، وانطلاقاً من هذه الطريقة، لماذا أصبح مبدأ اعرف نفسك لحظة أساسية في الطريقة الفلسفية وبذا استطاع، منذ القرن السابع عشر، أن يكون مقبولاً في عدد من الممارسات والطرق الفلسفية. ولكن إذا كانت اللحظة الديكارتية قد مجدت، لأسباب يسهل تبيانها، مبدأ اعرف نفسك، فإنها في الوقت نفسه، وإنني اشدد على ذلك، قد ساهمت في التقليل من شأن مبدأ الاهتمام بالنفس، لقد أبخسته وأبعدته وأقصته من حقل التفكير الفلسفي الحديث.

(*) نسمع فقط: «مهما كان الجهد...».

لنبتعد قليلاً عن كل ما ذكرناه، ونسمي، إذا شئتم، بـ"الفلسفة"، هذا الشكل من الفكر الذي يتساءل، ليس عمّا هو صحيح وما هو خاطئ، وإنما ما يجعل أن هنالك وان من الممكن أن يكون هنالك الحقيقي والخاطئ، وأننا نستطيع أو لا نستطيع فصل الحقيقي عن الخاطئ.. قُلتُ نسمي "فلسفة" شكل الفكر الذي يتساءل عمّا يسمح للذات بأن تبلغ الحقيقة، وفي أن تملك القدرة على معرفة الحقيقة؛ إنها شكل الفكر الذي يحاول أن يحدد الشروط والحدود التي تصل بها الذات إلى الحقيقة. وعليه، فإنه إذا سمينا هذا "فلسفة" فإنني اعتقد أننا نستطيع إطلاق تسمية الروحانية على البحث والممارسة والتجربة التي من خلالها تقوم الذات بعملية حول نفسها وبالتحولات الضرورية التي تجريها، من اجل بلوغ الحقيقة. نسمي إذن بـ"الروحانية" مجموع هذه البحوث والممارسات والتجارب التي يمكنها أن تكون تطهيراً وتزكية وتقشفاً وتنسكاً وتحولاً في النظرة وتغيراً في الوجود، ليس بالنسبة للمعرفة وإنما بالنسبة للذات، وبالنسبة لكينونة الذات نفسها، الثمن الذي يجب أن تدفعه الذات لكي تقترب من الحقيقة. لنقل إن الروحانية، كما ظهرت في الغرب، لها ثلاث سمات مميزة على الأقل.

تسلِّم الروحانية بأن الحقيقة لا تُعطى للذات بشكل كامل. تسلم الروحانية بأن الذات بوصفها ذاتاً لا تملك الحق، ولا القدرة ولا الاستطاعة على بلوغ الحقيقة. إنها تسلم بأن الحقيقة غير معطاة إلى الذات بواسطة فعل معرفي بسيط، يكون مؤسساً ومشروعاً، لأنها ذاتٌ عارفة، أو لأنها تملك بنية ذاتية. إنها تسلِّم بأن على الذات أن تتحول وتتغير وتنتقل وتصبح وتصير في بعض الحالات وإلى درجة معينة، غيرها أو غير ذاتها، أي تصبح شيئاً مغايراً لذاتها من اجل أن تتمكن من بلوغ الحقيقة. إن الحقيقة لا تُعطى للذات إلا بثمن، تصبح فيه كينونة الذات نفسها موضع رهان ولعبة. ذلك لأن الذات، كما هي، غير قادرة على بلوغ الحقيقة. أعتقد أن هذه هي الصيغة الأكثر بساطة، والأساسية جداً، والتي بواسطتها نستطيع تعريف الروحانية وهو ما يؤدي إلى هذه النتيجة: إنه لا يمكن بلوغ الحقيقة من دون تحوّل وتبدّل وتغيّر في الذات. وهذا التغير والتبدل في الذات ـ وهنا الملمح الثاني للروحانية ـ يكون على أشكال مختلفة. لنقل ذلك بشكل عام وإجمالي (وهنا أيضاً تحليق تخطيطي جداً)، إن هذا التحول يمكن أن يجري على صورة أو على شكل انتزاع الذات من مكانتها وظرفها الحالي أو الآني (حركة ارتقاء الذات نفسها،

تلك الحركة التي بواسطتها تأتي الحقيقة للذات وتنيرها، وليس العكس). لنسمِّ هذه الحركة، كذلك، اصطلاحاً وبأي معنى شئنا، بحركة "الإيروس" éros أو "الحب". ثم هنالك شكل آخر بواسطته تستطيع الذات بل يجب عليها أن تقوم به لتبلغ الحقيقة؛ إنه العمل والجهد؛ إنه عمل الذات حول نفسها، بناء الذات لذاتها، التحول التدريجي للذات، حيث يكون على الذات نفسها إن تبذل الجهد والكد والعناء الطويل، وهو ما يعرف بالتقشف أو الزهد ascèse/askêsis. اعتقد أن الحب والزهد هما الشكلان الكبيران اللذان بواسطتهما تتحول الذات بحيث تصبح قادرة على بلوغ الحقيقة، وهنا تكمن الميزة الثانية للروحانية.

وأخيراً، فإن الروحانية تسلم بأن بلوغ الحقيقة يكون منتجاً إذا كان بالفعل هذا البلوغ مفتوحاً، وكانت له آثار، نتيجة لمحاولة الروحانية بلوغها، ولكنها تتضمن كذلك أشياء أخرى في الوقت نفسه: إنها آثار اسمّيها: "عودة" الحقيقة إلى الذات. بالنسبة للروحانية، فإن الحقيقة ليست بكل بساطة ما هو معطى للذات، من أجل مكافأتها على فعل المعرفة، ومن أجل إتمام هذا الفعل المعرفي. إن الحقيقة هي ما ينير الذات. إن الحقيقة هي التي تعطي الذات غبطتها؛ الحقيقة هي التي تعطي الذات هدوءها وراحتها. باختصار، يوجد في الحقيقة وفي بلوغ الحقيقة شيء يكمل الذات نفسها؛ إنها تكمل كينونة الذات نفسها، وتحوّلها. باختصار، اعتقد انه يمكننا قول ما يلي: بالنسبة للروحانية، لا يمكن لفعل المعرفة بذاته وبواسطة ذاته بلوغ الحقيقة إذا لم يتم إعدادها، وإذا لم يكن مصاحباً وإذا لم يكن مرافقاً لنوع من تحول الذات، ليس تحول الفرد، وإنما تحول الذات نفسها في كينونتها.

ولكن، ومن دون شك، فإن هنالك اعتراضاً كبيراً على ما ذكرناه، فهنالك استثناء كبير يجب العودة إليه، ويتعلق الأمر كما هو معروف بالعرفان أو الغنوصية gnosê[٥٢]. إلا أن العرفان، وكل الحركة العرفانية، هي حركة تقوم بالتحديد على مضاعفة أو تعبئة إضافية لفعل المعرفة، بحيث إنها تعطي السيادة لفعل بلوغ المعرفة. إنها تضاعف فعل المعرفة بشروط مختلفة، وبالبنية المعرفية للفعل الروحي. يميل العرفان دائماً إلى إجراء تحويل في فعل المعرفة ذاته، وتغيير في الشروط والأشكال والآثار والتجربة الروحانية. لنقل هذا بشكل تخطيطي: خلال كل هذه الحقبة التي نسميها الحقبة القديمة، وبحسب معايير مختلفة جداً، فإن السؤال الفلسفي حول "كيف يمكن بلوغ الحقيقة"، والممارسة الروحية أي

التحولات الضرورية في كينونة الذات التي تسمح ببلوغ الحقيقة. . إن هذين السؤالين، أو هذين الموضوعين، لم ينفصلا ولم يفترقا قط. لم ينفصلا بالنسبة للفيثاغوريين وهذا أمر بديهي. ولم ينفصلا أيضاً بالنسبة لسقراط وأفلاطون: فالاهتمام بالذات يبيِّن تحديداً مجموع الشروط الروحية، ومجموع التحولات الذاتية المطلوبة والضرورية حتى نتمكن من بلوغ الحقيقة. إذن خلال المرحلة القديمة كلها، عند الفيثاغوريين وأفلاطون والرواقيين والكلبيين والابيقوريين، وكذلك عند الأفلاطونيين الجدد... الخ، لم يكن موضوع الفلسفة «كيف يتسنى لنا بلوغ الحقيقة»، ولم تكن المسألة الروحانية «ما هي التحولات الضرورية الحاصلة في كينونة الذات لتتمكن من بلوغ الحقيقة؟»، لم يكن هذان السؤالان منفصلين عن بعضهما بعضاً قط. إلا أن هنالك استثناء، وهو استثناء كبير وأساسي؛ انه الاستثناء المتعلق بما سميناه "الفيلسوف"[٥٣]. لأنه ومن دون أدنى شك، كان في العصور القديمة هو الفيلسوف الوحيد الذي كان موضوع الروحانية بالنسبة له اقل أهمية مقارنة بجميع الفلاسفة؛ إنه الذي نعترف بأنه مؤسس الفلسفة، بالمعنى الحديث للفلسفة، إنه: أرسطو. إلا انه وكما يعلم كل واحد منا، فإن أرسطو ليس قمة العصر الغابر، ولكنه الاستثناء.

والآن، إذا ما قطعنا قرونا عديدة، يمكن لنا أن نقول إننا دخلنا العصر الحديث (أريد أن أقول إن تاريخ الحقيقة قد دخل في العصر الحديث) في اليوم الذي قبلنا فيه أن ما يؤدي إلى بلوغ الحقيقة، وان الشروط التي يمكن بها للذات أن تبلغ الحقيقة، هي المعرفة، والمعرفة فقط. يبدو لي أنه هنا تجد مكانتها ما أسميتها بـ"اللحظة الديكارتية" وتأخذ كل معناها، من دون أن يعني ذلك ديكارت حصراً، أو انه هو مخترعها، أو انه الأول الذي قام بها. اعتقد أن العصر الحديث لتاريخ الحقيقة قد بدأ من اللحظة القائلة إن ما يسمح ببلوغ الحقيقة هو المعرفة ذاتها، وهي وحدها. بمعنى أنه ومن دون أن نطلب أي شيء آخر، ومن دون أن تكون ذات المعرفة متحوّلة أو متغيرة، فإن الفيلسوف (أو العالِم أو بكل بساطة الباحث عن الحقيقة) قادر على المعرفة، بنفسه أو بذاته، وبواسطة أفعاله المعرفية، يمكن له بلوغ الحقيقة. وهذا لا يعني بالطبع أن بلوغ الحقيقة ممكن من دون أية شروط، وإنما أصبحت شروطها تنتمي إلى نظامين، وأن هذين النظامين لا ينتميان إلى الروحانية. فهنالك من جهة شروط داخلية لفعل المعرفة والقواعد التي يجب أن تُتبع لبلوغ الحقيقة، وهي شروط صورية؛ وشروط موضوعية

وقواعد صورية للمنهج وبنية موضوع المعرفة[٥٤]. وفي كل الأحوال فإن الأمر يتعلق بالبنية الداخلية للمعرفة التي تحدد شروط بلوغ الذات الحقيقة. وبالنسبة للشروط الأخرى، فإنها خارجية. إنها شروط من مثل "لا يجب أن تكون مجنوناً حتى تعرف الحقيقة"، و"أهمية هذه اللحظة عند ديكارت"[٥٥]. وهنالك شروط ثقافية أيضاً لبلوغ الحقيقة: يجب أن تكون قد تعلمت أو درست، يجب أن يكون لديك تكوين معين، يجب أن تسجل في مجال علمي. وهنالك شروط أخلاقية أيضاً لبلوغ الحقيقة: يجب القيام بجهد، لا يجب أن تغش الناس، يجب أن تكون المصالح المالية أو المتعلقة بالخدمة ومدتها ومنزلتها تتفق بشكل مقبول مع معايير البحث المعنية... الخ. وفي كل هذا، كما ترون، هنالك شروط داخلية للمعرفة، وهنالك شروط أخرى خارجية لفعل المعرفة، ولكنها لا تتعلق بكينونة الذات العارفة: إنها لا تتعلق إلا بالفرد في وجوده المحسوس أو الملموس، ولا تتعلق ببنية الذات بوصفها كذلك. ابتداء من هذه اللحظة، أي انطلاقاً من تلك اللحظة التي نستطيع القول فيها: «الذات كما هي، قادرة على المعرفة على كل حال»، ولكن تحت ذلك الشرطين أو تحت التحفظين السابقين المتعلقين بالشروط الداخلية للمعرفة والشروط الخارجية للفرد[*]، منذ اللحظة التي لم يطرح فيها سؤال الذات كضرورة لبلوغ الحقيقة، اعتقد أننا دخلنا في عصر جديد من تاريخ العلاقة بين الذاتية والحقيقة. ونتيجة لهذا الملمح، فإن بلوغ الحقيقة الذي لم يعد له من الشروط غير شروط المعرفة، ولا يأتي في نهاية الأمر كمكافأة وكاكتمال، وانه لا وجود لشيء آخر غير الطريق اللامتناهي للمعرفة. أما فكرة الاستنارة، والاكتمال، واللحظة التحويلية للذات "بفعل العودة" للحقيقة إلى الذات والذي به تتغير وتتبدل وتتنقل الذات، كل هذا لم يعد قائماً أو موجوداً. لم نعد نفكر بأن بلوغ الحقيقة سينجز في الذات[**]، بوصفها تتويجاً أو مكافأة على العمل والجهد والتضحية والثمن المدفوع من اجل الوصول إلى الحقيقة. إن المعرفة انفتحت فقط على بعدها اللامتناهي للتقدم[***]، والذي لا نستطيع التعبير عنه، وأصبحت

(*) يسمح المخطوط (يقصد بالمخطوط النقاط المكتوبة أو الملاحظات المكتوبة من قبل فوكو والتي تساعده على إلقاء درسه بالكوليج دي فرانس) بأن نفهم هذه النقطة الأخيرة على هذا النحو: الشروط الخارجية للمعرفة بمعنى الفردية.

(**) هذا ما تقول به الابستمولوجيا المعاصرة، انظر آراء: باشلار وبوبر والبنيوية على وجه التحديد (م).

(***) انظر فكرة التفتح عند باشلار وبوبر (م).

الفائدة لا يمكن إحصاؤها خلال التاريخ إلا عن طريق المراكمة التأسيسية للمعارف، والفوائد النفسية والاجتماعية التي يمكن الحصول عليها. وعلى كل، فإن بلوغ الحقيقة يكون عندما نقدم الكثير من أجل بلوغها. وبذلك، فإن الحقيقة غير قادرة على إنقاذ الذات. فإذا ما نظرنا الى الروحانية بوصفها شكلاً من الممارسة التي تسلّم بأن الذات العارفة كما هي غير قادرة على بلوغ الحقيقة، ولكن الحقيقة قادرة على تغيير وتحويل وإنقاذ الذات، فإننا نقول إن العصر الحديث يرى أن العلاقة بين الذات والحقيقة قد بدأت في اليوم الذي سلّمنا فيه بأن الذات كما هي قادرة على معرفة الحقيقة، ولكن الحقيقة كما هي غير قادرة على إنقاذ الذات. والآن، إذا رغبتم، لنأخذ قسطاً من الراحة، لخمس دقائق، وبعد ذلك نستأنف مجدداً.

الهوامش

(١) ابتداء من سنة ١٩٨٢، قرر فوكو، الذي كان يقدم في الكوليج دو فرانس الى ذلك الحين حلقة دراسية ودرساً، التخلي كلية عن الحلقة الدراسية، والاكتفاء بدرس مدته الزمنية ساعتان.

(٢) انظر درسه لسنة ١٩٨٠ ـ ١٩٨١ في الكوليج دي فرانس، وفي :

- Michel Foucault, *Dits et Écrits, 1954 - 1988*, ed. par D. Defert & F. Ewald, collab. J. Lagrange, Paris, Gallimard, 1994, 4vol. n 303, pp. 181 - 213.

(٣) حول التكوين الأولي لهذا الموضوع، انظر درس ٢٨ كانون الثاني/ جانفي ١٩٨١، وخاصة استعمال الملذات (ص ٤٧ ـ ٦٢ من النص الفرنسي). ويمكن لنا القول إن نظام المتع يعني عند فوكو تجربة، تجربة تاريخية؛ إنها التجربة اليونانية في اللذة التي تتميز عن التجربة المسيحية في الجسد، وعن تجربة المحدثين في الجنسانية. إنه نظام المتع الذي يتحدد بوصفه "جوهراً أخلاقياً" في الأخلاق القديمة.

(٤) في الحصة الأولى لسنة ١٩٨٠ ـ ١٩٨١ (الذاتية والحقيقة) من درس ٧ كانون الثاني/ جانفي ١٩٨١، أعلن فوكو أن رهان هذه البحوث هو فهم ما إذا كان نظامنا الأخلاقي، في صرامته وحشمته، قد تكوّن انطلاقاً من الوثنية (وهو ما يطرح إشكالية القطيعة بين المسيحية والوثنية في إطار تاريخ الأخلاق).

(٥) لا تتضمن دروس سنة ١٩٨١ عرضاً واضحاً حول الاهتمام بالذات. وفي المقابل، فإننا نجد تحليلات مطولة حول فنون الوجود وعمليات التذويت. انظر: درس ١٣ كانون الثاني/ جانفي، و٢٥ آذار/ مارس، و١ نيسان/ افريل. في حين ان درس ١٩٨١ في عمومه، استمر من جهة في تحليل مكانة نظام المتع في الأخلاق الوثنية خلال القرنين الأول والثاني الميلاديين، ومن جهة أخرى احتفظ بفكرة انه لا يمكن الحديث عن الذاتية في العالم اليوناني، فالعنصر الأخلاقي يتحدد بوصفه "أسلوباً في العيش".

(٦) جميع النصوص المهمة لشيشرون ولوقرسيوس وسنيكا ومشكلات الترجمة التي تطرحها، قام

بـجـمـعـهـا فـي مـقـال: Carlos Levy, «Du grec au latin» ,in *Le Discours philosophique*, Paris, PUF, 1998, pp.1145 - 1154.

(٧) «إذا كنت افعل كل شيء من اجل مصلحتي الشخصية، فهذا يعني أن مصلحتي الشخصية تسبق كـل شـيء»، يـنـظـر: Sénèque, *Lettres a Lucilius*, t.V, livre XIX-XX, lettre 121,17, tra. H. Noblot, Paris, Les Belles Lettres, 1945.

ـ لاحقاً سيتم الإحالة إلى هذه الترجمة ص ٧٨.

(٨) حـول "اعـرف نـفـسـك"، انـظـر: P. Courcelle, *Connais-toi toi même*, de Socrate a Saint Bernard, Paris, Etudes augustiniennes, 1974, 3 tomes.

Epictète, *Entretiens, III*, 1, 18 - 19, tra. J. Souilhe, Paris, Les Belles Lettres, 1963.

ـ لاحقاً، سيتم الإحالة إلى هذه الطبعة ص ٨. كما ينظر تحليل هذا النص في درس ٢٠ كانون الثاني/ جانفي، الساعة الثانية.

(١٠) بالنسبة لليونانيين فان معبد دلفي يعتبر المركز الجغرافي للعالم، هنا التقى النسران اللذان أرسلهما الإله زيوس، من القطبين المختلفين للأرض. لقد أصبح دلفي مركزاً دينياً هاماً في نهاية القرن الرابع قبل الميلاد. انه معبد ابولون الذي من خلاله تكشف العرّافة او النبية عن المعجزات باسم ابولون، وبقي كذلك حتى نهاية القرن الرابع بعد ميلاد المسيح، موسعاً حضوره على العالم الروماني كله.

(١١) W. H. Roscher, «Weiteres uber die Bedeutung des E[ggua] zu Delphi und die ubrigen *grammata Delphika*», *Philologus*, 60, 1901, p. 81 - 101.

(١٢) حول النصيحة الثانية والمتعلقة بالكفالات او الضمانات، انظر إلى قول بلوتارخوس: «لا استطيع أن اشرحها لك، ما لم أتعلم من هؤلاء السادة ماذا يعني عندهم قول "لا تكثر" و"اعرف نفسك" وتلك النصيحة البالغة التي تمنع أناس كثيرين من أن يتزوجوا، وجعلت بعضهم متوجسين، وبعضهم صامتين: إن الالتزام يتضمن مخاطر». انظر: «Le Banquet des sept sages»,164b, in *Œuvres morales*, t.II, trad. J. Defradas, J. Hani & Klaerr, Paris, Les Belles Lettres,1985, p. 236.

(١٣) J. Defradas, *Les Thèmes de la propagande delphique*, Paris, Klincksieck, 1954, chap. III: «La sagesse delphique» ,pp. 268 - 283.

(١٤) سقراط: قل لي، يا اوتوديموس هل ذهبت إلى دلفي؟ نعم مع زيوس، أجاب اوتوديموس، لقد ذهبت مرتين حتى. ـ وهل لاحظت في جهة ما من جهات المعبد الكتابة القائلة: اعرف نفسك بنفسك؟ ـ نعم. وهل رايتها بعين شاردة ام ذاهلاً أم انك انتبهت وحاولت ان تختبرها وان تعرف من تكون؟» انظر: Xénophon, *Memorables* ,IV, II, 24, trad. P. Chambry, Paris, Garnier - Flammarion, 1966, p. 360.

(١٥) يستعمل فوكو في دروسه غالباً منشورات "Les Belles Letters" لأنها تسمح له بالاطلاع في الوقت نفسه على الترجمة وعلى النص الأصلي سواء كان باللغة اليونانية أو اللاتينية. لهذا فإنه بالنسبة للمفاهيم الأساسية أو لبعض المقاطع المهمّة يضمّن قراءته الإحالة إلى النص في لغته الأصلية. أما عندما يستعمل النص المترجم إلى اللغة الفرنسية، فانه لا يتبع النص في حرفيته وإنما يكيّفه وفقاً لضرورات الأسلوب الشفوي، مضاعفاً الأدوات المنطقية مثل و، او، بمعنى، وعليه، الخ، أو يقوم بالتذكير بالحجاج السابق. إننا نعيد تثبيت الترجمة الأصلية، مشيرين في متن النص إلى ما يدل على ذلك متبوعاً بالحرفين: "م ف" بين معقوفتين.

(١٦) يشير فوكو هنا إلى هذا المقطع من المحاورة: «الا تخجل يا سقراط من انشغالك بهذا النوع من الحياة الذي بسببه يمكن اليوم ان تموت؟» انظر: افلاطون، **محاكمة سقراط (محاورات "اطيفرون"، "الدفاع"، "اقريطون")**، ترجمة وتعليق، د. عزت قرني، دار قباء، القاهرة ـ مصر، ط٢، ٢٠٠١، ص ١١٩ (م).

(١٧) *Apologie de Socrate*, 29d, in, Platon, *Oeuvres complètes*, t.I, trad. M. Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 1920, pp. 156 - 157.

ـ انظر كذلك، افلاطون، **محاكمة سقراط** (محاورات "اطيفرون"، "الدفاع"، "اقريطون")، ترجمة وتعليق، د. عزت قرني، دار قباء، القاهرة ـ مصر، ط٢، ٢٠٠١، ص ١٢١.

(١٨) *Apologie de Socrate*, 29d, in, Platon, *Oeuvres complètes*, t.I, trad. M. Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 1920, pp. 156 - 157.

(١٩) هنا اختصر فوكو الفقرة التي تقول «واذا كان لا يبدو لي حائزا على الفضيلة، بل يتظاهر بذلك، فإني سألومه على انه يعطي قيمة بخسة لأعظم الأشياء، وقيمة كبيرة لأوضع الأشياء» ص ١٢١ من الترجمة العربية.

(٢٠) انظر ص ١٢٢ من المحاورات. نقرأ في النص الفرنسي «كل ما أقوم به هو تنفيذ لهذا الأمر».

(٢١) *Ibid.*, 30a, pp. 156 - 157.

(٢٢) «إنني أريد أن أقول لكم أشياء ربما جعلتكم تصرخون. ولكن لا تفعلوا ذلك مطلقاً. تيقنوا أنكم إن انتم أعدمتموني، باعتبار إنني ما أقول، فإنكم لن تضروني بقدر ما تضرون أنفسكم» ص ١٢٢ من الترجمة العربية.

(٢٣) هنا يحيل فوكو الى مختلف التطورات التي نقرؤها بين ٣٠ أ و٣١ د، ص ١٨٥ ـ ١٥٩. ويقابله في الترجمة العربية، الصفحات ١٢٣ ـ ١٢٥.

(٢٤) حول نوع وكيفية الحكم على سقراط، انظر:

- C. Mosse, *Le Procès de Socrate*, Bruxelles, Ed. Complexe, 1996.

ـ وكذلك المقدمة المطولة التي كتبها بريسون لمحاورة **محاكمة سقراط**، مطابع فلامريون، ١٩٩٧. وكذلك مقدمة د. عزت قرني للمحاورة ص ٦٥ ـ ١٠٠ (م).

(٢٥) *Apologie de Socrate*, 36c-d, in, Platon, *Oeuvres complètes*, t.I, trad. M. Croiset, ed. citée, pp. 165 - 166.

(٢٦) إحالة إلى المقطع المشهور (٢٨د): «هذا هو الأمر ايها الأثينيون، بحسب الحقيقة: كل من وضع في مركز، إما بنفسه لأنه يعتقد انه الأحسن له، أو وضع فيه بأمر القائد، يجب أن يبقى فيه، في رأيي، وليحدث ما يحدث، وبدون أن يحسب حساباً للموت ولا لأي شيء آخر أمام العار..» ص ١٢٠. هذا الإصرار على بقاء في المنصب اكد عليه كذلك:

- Epictète, *Entretiens*, I,9 ,24, III, 24, 36 et 95.

- Sénèque, *La constance du sage*, XIX, 4. in, *Dialogues*, t. TV, trad. R. Waltz, Paris, Les Belles Lettres, 1927, p. 60.

(٢٧) يحذر سقراط الاثينين ممّا سيلحق بهم إن هم قرروا إدانته: «ولعلكم بعد هذا تقضون البقية من حياتكم في النوم بلا انقطاع»، ص ١٢٣.

(٢٨) يقول سقراط: «ذلك إنكم إذا حكمتم بإعدامي فلن تجدوا بسهولة آخر مثلي، آخر "بدون كلمات معقدة، حتى لو كان قولي هذا باعثاً على الضحك" مشدوداً إلى المدينة بأمر الإله،

وكأنه مشدود إلى جواد عظيم ومن أصل طيب، ولكن ضخامته تتسبب في بطنه، فيحتاج إلى أن يوقظه مهماز ما» ص ١٢٣.

(٢٩) «هل ينجح سقراط في إقناع كل من اتصل به قصد الاهتمام أو العناية بذاته؟».

- Epictète, ***Entretiens***, III, 1, 19, p. 8.

(٣٠) Epicure, ***Lettres et Maximes***, Trad. M. Conche, Ed. de Megare, 1977.

(٣١) *Ibid.*, pp. 260 - 261.

(٣٢) حول هذا الموضوع، ينظر :

- A. J. Voelke, *La philosophie comme thérapie de l'âme*, Paris, Ed. du Cerf, 1993, p. 36.

(٣٣) Sénèque, *Des Bienfaits*, T. II, VII, I, 3 - 7, trad. F. Prechac, Paris, Les Belles Lettres, 1927, p. 75 - 77.

- سيكون هذا النص موضوعاً لمعالجة مطولة في درس ١٠ شباط/ فيفري، الساعة الثانية.

(٣٤) حول مفهوم ثقافة الذات، ينظر درس ٣ شباط/ فيفري، الساعة الأولى.

(٣٥) حول مفهوم الحدث عند فوكو وأصوله النيتشوية، ينظر :

- Michel Foucault, *Dits et écrits*, II, no, 84, p. 136.

(٣٦) Philon d'Alexandrie, *De Vita contemplative*, 477M, trad. P. Miquel, Paris, Ed. du Cerf, 1963, 36, p. 105.

(٣٧) Plotin, *Enneades*, II, 9, 18, trad. E. Brehier, Paris, Les Belles Lettres, 1924, p. 138.

(٣٨) *Le Banquet*, 172c, trad. V. H. Debidour, Paris, Ed. du Cerf, 1963, 226, p. 255.

(٣٩) Basile de Cesare, *Sermo de legendis libris gentilium*, p. 584d, in *Patrologie grecque*,t. 31, Ed. J. P. Migne, SEU Petit-Montrouge, 1857.

(٤٠) Grégoire de Nysse, *La vie de Moise, ou traite de la perfection en matiere de la vertu*, 337 c-d, trad. J. Danielou, Paris, Ed. du Cerf, 1965, pp. 130 - 131.

(٤١) Grégoire de Nysse, *Le Cantique des cantiques*, trad. C. Bouchet, Ed. Migne, Paris, 1990, p. 106.

(٤٢) Grégoire de Nysse, *De Beatitudinibus*, Oratio VI, in *Patrologie grecque*, T.44, p. 1272a.

(٤٣) Grégoire de Nysse, *Traite de la virginité*, trad. M. Aubineau, Paris, Ed. du Cerf, 1966.

(٤٤) في حوار لميشيل فوكو في كانون الثاني/ جانفي ١٩٨٤، بين انه في بحث غريغوريوس النيصصي، فإن الاهتمام بالذات تم تحديده بوصفه الطلاق او الانفصال او رفض كل الروابط الأرضية؛ انه رفض لكل ما يعتبر حباً للذات، ينظر : *Dits et Ecrits*, IV, no 356, p. 716 .

(٤٥) حول دلالة هذه العبارة، ينظر : درس ٣ آذار/ مارس ، الساعة الثانية، وكذلك درس ١٧ آذار/ مارس، الساعة الأولى.

(٤٦) حول تقنيات التأمل (وخصوصاً تأمل الموت) انظر درس ٢٤ آذار/ مارس الحصة الثانية، وكذلك درس ٢٧ شباط/ فيفري الحصة الثانية، وأيضاً درس ٣ آذار/ مارس الساعة الأولى.

(٤٧) حول امتحان الضمير، انظر : درس ٢٤ آذار/ مارس، الساعة الثانية.

(٤٨) حول تقنيات تنقية او تصفية التصورات أو التمثلات، ينظر بشكل خاص عند ماركوس أورليوس ومقارنته مع اختبار الأفكار عند كاسيانوس، ينظر : درس ٢٤ شباط/ فيفري، الساعة الأولى.

(٤٩) نرى في الحديث عن "التأنق الأخلاقي" إحالة على بودلير، ينظر: *Dits et Ecrits*, IV, no 339, pp. 568 - 571.

ـ وأما حديثه عن "المستوى الجمالي" فهو إحالة غير معلنة إلى الفيلسوف الوجودي كيركجارد (المستوى الجمالي والأخلاقي والديني)، لقد كان فوكو من كبار قراء كيركجارد، مع انه لا يذكره ولا يحيل إليه، رغم انه يشكل احد أهم مؤلفيه السريين والحاسمين.

(٥٠) يعترض فوكو بشدة على هذه الأطروحة التي وسمت الفلسفة الهلنستينية بالعزلة والانطواء، ومعلوم ان هذه الأطروحة هي الأطروحة الغالبة على دراسات مؤرخي الفلسفة. للاطلاع أكثر على وجهة نظر فوكو في الموضوع، ينظر: *Le souci de soi*, p. 101 - 117. & pp. 5 - 57.

(٥١) Descartes, *Méditations sur la philosophie première* (1641), in *Œuvre*, Paris, Gallimard/ «Bibliothèque de la Plaide», 1952.

(٥٢) الغنوصية او العرفان، تيار فلسفي ليس من السهل تحديده، لقي معارضة شديدة من قبل آباء الكنيسة ومن الفلسفة ذات المنزع الأفلاطوني. والغنوصية تعني في أصلها اليوناني المعرفة، وهي معرفة تقوم على الخلاص، ولفوكو اطلاع واسع على هذا التيار وعلى المختصين في دراسته، ينظر: *Dits et Ecrits*, I, no 21, p. 326.

(٥٣) "الفيلسوف" هكذا وصف القديس توما الاكويني أرسطو، في شروحه.

(٥٤) نجد في حديث فوكو هنا حول شروط المعرفة صدى لما سبق وان أطلق عليه في درسه الافتتاحي بالكوليج دي فرانس بإجراءات الحد من الخطاب، ينظر: **نظام الخطاب**، ١٩٧١.

(٥٥) نتعرف هنا على صدى تحليلات فوكو التي قدمها في **تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي** وكيف حلل التأملات الديكارتية، ينظر: *Histoire de la folie a l'age classique*, Paris, Gallimard, 1972, p. 57.

ـ ومن المعلوم أن دريدا اعترض على هذا التأويل وكتب دراسة نقدية، نشرها في كتابه **الكتابة والاختلاف**، ورد عليه فوكو لاحقاً، وبذلك نتج ما سمي بسجال دريدا ـ فوكو، ينظر:

- Jacques Derrida, *L'Ecriture et la Différence*, Paris, Ed. du Seuil, 1967, pp. 51 - 97.
- Michel Foucault, *Dits et Ecrits*, II, no 102, p. 245 - 267 & no 104, pp.281 - 296.

[٢]

درس ٦ كانون الثاني/ جانفي ١٩٨٢

الساعة الثانية

حضور نزاعي للمتطلبات الروحية: العلم واللاهوت قبل ديكارت، الفلسفة الكلاسيكية والحديثة، الماركسية والتحليل النفسي. ـ تحليل للوصية الإسبرطية: الاهتمام بالنفس بوصفه امتيازاً في المنزلة. ـ التحليل الأول لـ ألقبيادس لافلاطون. ـ المقاصد السياسية لألقيبيادس وتدخل سقراط. ـ تربية ألقيبيادس ومقارنتها بالشباب الاسبرطي والأمراء الفرس. ـ سياقية الظهور الأولي لألقيبيادس ومطلب الاهتمام بالنفس: مقاصد سياسية، عجز تربوي، مرحلة النقد، غياب المعرفة السياسية. ـ الطبيعة غير المحددة للذات ونتائجها السياسية.

بضع كلمات أخرى، لأنه رغم التصميم الجيد والبرنامج المحَدد، إلا أنني لم أكمل الدرس في الوقت المحدد. بعض كلمات أخرى حول هذا الموضوع العام المتعلق بالعلاقات بين الفلسفة والروحانية، و[حول] الأسباب التي أدت إلى إقصاء مفهوم الاهتمام بالنفس، شيئاً فشيئاً، من الفكر والاهتمام الفلسفيين. قلت لكم قبل حين إنه بدا لي أن هنالك لحظة ما (عندما أقول "لحظة" فإن الأمر لا يتعلق بتعيينها بتاريخ معين أو بموضعتها، أو تخصيصها حول شخص وشخص واحد) [حيث] انقطعت أو انكسرت وانفصلت الرابطة، بشكل نهائي، ما بين بلوغ الحقيقة التي أصبحت تطوراً أو نمواً مستقلاً للمعرفة، ومطلب أو شرط تحول النفس وكينونة النفس ذاتها(*). عندما أقول "اعتقد انه انقطع بشكل نهائي"، فإنه

(*) بشكل دقيق، فإن المخطوط يقول: إن الرابطة قد انفصلت وانقطعت «عندما قال ديكارت: الفلسفة تكفي بذاتها للمعرفة، وعندما استكمل ذلك كانط بقوله: إذا كان للمعرفة حدود، فإنها تكمن في بنية الذات العارفة نفسها، بمعنى أن الذات هي التي تسمح بالمعرفة.

لا جدوى من الظن بأنني لا أؤمن بذلك، وإنما من مصلحة الموضوع القول إن الرابطة لم يتم قطعها بشكل فجائي مثلما يتم قطع أي شيء بسكين.

بداية، وإذا شئتم، لنأخذ الأمور من بداياتها، لم تحدث القطيعة هكذا. لم تحدث في اليوم الذي فرض فيه ديكارت قاعدة البداهة، أو اكتشف الكوجيتو. . . الخ. فهنالك زمن طويل عندما بدأت عملية فصل مبدأ بلوغ الحقيقة الذي يتم بعبارات النفس العارفة الواحدة من جهة، ومن جهة أخرى بحكم الضرورة الروحية لعمل النفس حول نفسها، لكي تتحول في انتظار أن تنيرها الحقيقة وبالتالي تغيُّرها. هنالك زمن طويل منذ أن بدأ الانفكاك وبدأت بعض المواقع تجد مكانها بين العنصرين (النفس العارفة والروحانية). فهل يجب البحث عن هذه المواقع، كما هو منتظر، في العلم؟ إطلاقاً. يجب البحث عنها في جهة اللاهوت théologie. إن اللاهوت (هذا اللاهوت، ـ يُراجع ما قلته سابقاً ـ الذي تأسس على تعاليم أرسطو وظهر مع القديس توما الاكويني والحركة المدرسية "السكولاستيكية" . . . الخ، واحتل مكانة معروفة في التفكير الغربي) الذي يُعتبر تفكيراً عقلياً قد أسس، انطلاقاً من المسيحية بطبيعة الحال، إيماناً له توجه "كوني" universelle، وفي الوقت نفسه، تأسس مبدأ النفس العارفة العامة التي تجد في اللّه نموذجها وكمالها المطلق، ودرجة كفاءتها العالية، وفي الوقت نفسه خالقها ونموذجها. إن العلاقة التبادلية بين إله يعرف كل شيء ونفوس قابلة للمعرفة، تحت شرط الإيمان بالطبع، هو احد العناصر الأساسية التي [مكّنت] الفكر ـ أو أشكال التفكير الأساسية ـ الغربي، وبشكل خاص الفكر الفلسفي، من أن يخرج وينعتق وينفصل عن تلك الشروط الروحية التي رافقته إلى الآن، حيث كان مبدأ الاهتمام بالذات الصياغة الأكثر عمومية. أعتقد أنه يجب أن نفهم جيدا النزاع الكبير الذي عرفته المسيحية، وذلك منذ نهاية القرن الرابع (القديس أوغسطينوس بلا شك) وإلى غاية القرن السادس عشر. وخلال الاثني عشر قرناً هذه، فإن النزاع لم يكن بين العلم والروحانية، وإنما كان بين الروحانية واللاهوت. وأفضل دليل على ذلك هو كثرة هذه الممارسات المتعلقة بالمعرفة الروحانية، وكل هذا التطور الذي عرفته المعارف السرية أو الخفية أو الباطنية ésotérique، وتلك الفكرة ـ لننظر في موضوع "فاوست" الذي من المهم تأويله على هذا النحو[1] ـ القائلة بأنه لا يمكن أن تكون هنالك معرفة من دون تغير عميق في كينونة النفس. لننظر إلى الخيمياء l'alchimie، على سبيل المثال، وإلى

الكم الهائل من المعارف التي تم التفكُّر في هذه المرحلة على انه لا يمكن تحصيلها أو بلوغها إلا بثمن تغيير وتحويل في الذات العارفة، وهو ما يثبت ويؤكد على انه ليس هنالك تقابل تأسيسي وبنائي بين العلم والروحانية. لقد كان التقابل بين الفكر اللاهوتي والمطلب الروحاني. وعليه فإن الانفصال لم يحدث فجأة عندما ظهر العلم الحديث. إن الانفصال والانقطاع كان نتيجة لعملية طويلة يجب النظر في أصلها ومنبعها من جهة اللاهوت.

لا يجب أن نتصور أن اللحظة التي أسميتها بـ"اللحظة الديكارتية" بشكل تعسفي، قد وقعت فيها القطيعة، وأنها وقعت بشكل نهائي. على العكس من ذلك، إنه من المهم أن نرى كيف طُرحت في القرن السابع عشر مسألة العلاقة بين الشروط الروحية ومسألة المسار والمنهج المؤدي إلى الحقيقة. هنالك عدد كبير من المظاهر واللقاءات ونقاط التماس وأشكال متعددة من التساؤل والاستفهام. لنأخذ على سبيل المثال ذلك التصور المهم، الذي ظهر في نهاية القرن السادس عشر وبداية القرن السابع عشر: انه التصور المتعلق بـ"إصلاح الفهم". لننظر تحديداً في الفقرات التسع لـ **أصلاح الفهم** لسبينوزا[٢]. هنا، فإنكم ستجدون وبشكل واضح جداً ـ ولأسباب تعرفونها جيداً ولا داعي للتأكيد عليها ـ كيف أن مسألة بلوغ الحقيقة عند سبينوزا مرتبطة، في صياغتها ذاتها، بسلسلة من الشروط والمطالب المتعلقة بكينونة النفس: بأي شيء وكيف يجب علي أن أحوّل كينونة نفسي؟ ما هي الشروط التي أفرضها عليها حتى استطيع بلوغ الحقيقة؟ وبأي معنى أو طريقة يمكن لهذا البلوغ أن يمكنني من العثور عمّا أبحث عنه، أعني سيادة الخير؟ إننا هنا أمام سؤال روحاني خالص، وإنني اعتقد بأن موضوع إصلاح الفهم في القرن السابع عشر قد تميّز فعلاً بروابط وعلاقات ما تزال صارمة وضيقة ومحددة ما بين، لنقل، فلسفة للمعرفة وبين روحانية تحوّل كينونة النفس. أما إذا أخذنا المسألة ليس من جهة البداية، وإنما من جهة النهاية، وإذا ما عبرنا إلى الجهة الأخرى، فإنني اعتقد أننا إبتداء من كانط، سنجد أن البنيات الروحانية لم تنقرض ولم تنته لا من التفكير الفلسفي ولا حتى من المعرفة. فهنالك...، إلا أنني لا أريد أن أناقشها الآن، وإنما أريد فقط أن أشير إلى عدد من الأمور. لننظر في كل فلسفة القرن التاسع عشر ـ إجمالاً كلها: هيغل في جميع الحالات، شلينغ، شوبنهاور، نيتشه، هوسرل في كتاب **الأزمة**[٣]، وهيدغر كذلك[٤] ـ فإنكم ستجدون الموقف من المعرفة الروحانية، وإذا ما كان قد تم بخسها والتقليل من قيمتها ونقدها، أم

بالعكس قد تمت الإشادة بها مثلما هو الأمر عند هيغل، وعلى كل حال فإن المعرفة ـ فعل المعرفة ـ بقي مرتبطاً بشروط الروحانية. في كل هذه الفلسفات، فإن هنالك نوعاً من الروحانية تحاول أن تربط بين المعرفة وفعل المعرفة وشروط هذا الفعل وآثاره في تحوّل كينونة الذات. وقبل كل شيء فإن **فينومينولوجيا الروح**(٥) ليس له معنى آخر غير هذا. ويمكننا أن نفكر، فيما اعتقد، في كل تاريخ الفلسفة في القرن التاسع عشر باعتباره نوعاً من الضغط الذي بواسطته حاولنا إعادة التفكير في البنيات الروحانية من داخل الفلسفة. فمنذ ديكارت، وفي كل الأحوال منذ القرن السابع عشر، حاولت الفلسفة أن تنفصل عن هذه البنيات ذاتها. من هنا ذلك الصراع، أو العداوة العميقة، بين كل الفلاسفة [من] نمط "كلاسيكي" ـ ديكارت، ليبنتز. . . الخ، وكل الذين ينتمون إلى هذا التراث أو يدّعون الانتماء أو يدافعون عن هذا التراث ـ مقارنة بهذه الفلسفة في القرن التاسع عشر، التي هي بالفعل فلسفة طرحت، بشكل ضمني على الأقل، السؤال القديم جداً للروحانية، الخاص بالاهتمام بالنفس ، من دون أن تعبِّر عن ذلك(*).

على أنني أقول إنه وحتى في حقل المعرفة، فإن هذا الضغط، وهذا الانبثاق وإعادة الظهور للبنيات الروحانية كان محسوساً جداً. وإذا صح، كما يقول العلميون بأنه يمكن أن نعترف بنوع من "العلم الخاطئ" une fausse science عندما يطلب، بقصد بلوغ المعرفة، تغيير الذات وأنها تعد، من خلال تطورها، تنويراً للذات، فإذا كنا سنتعرف على العلم الخاطئ انطلاقاً من بنيته الروحية (كل العلمين يعلمون ذلك، وهو أمر معروف)، إلا انه يجب ألا ننسى أنه في أشكال المعرفة التي هي ليست علمية تحديداً، وحيث لا داعي للمحاولة أو لا تجب محاولة دمجها مع بنية العلم ذاته، فإنكم تجدون، بطريقة محددة وقوية، بعض العناصر على الأقل، وبعض المطالب الروحانية. والحاصل، فإنني لستُ في حاجة إلى أن أعرض عليكم رسماً تخطيطياً: لقد تعرفتم مباشرة وبسرعة على شكل من المعرفة مثل الماركسية أو التحليل النفسي(**). إننا سنخطئ، من دون شك، إن نحن أدمجناهما بالدين. فهذا لا معنى له ولا يقدم شيئاً. ولكن في

(*) هنا نجد التقسيم ذاته فيما يتعلق بالروحانية والفلسفة، الذي رسمه فوكو بين عصر النهضة والعصر الكلاسيكي والعصر الحديث (م).

(**) لا يختلف فوكو في هذا الطرح عن طرح كارل بوبر، الذي وصف الماركسية والتحليل النفسي بالعلوم الكاذبة، انظر كتابه: **بؤس التاريخانية** (م).

المقابل، إذا أخذتم الواحدة تلو الأخرى، فإنكم تعرفون جيداً، ولأسباب مختلفة جداً، ولكن بآثار متقاربة نسبياً، أنه في الماركسية كما في التحليل النفسي، فإن مسألة كينونة الذات (ما يجب أن تكون عليه الذات لتبلغ الحقيقة)، والمسألة المتعلقة بما يمكن أن يتغير في الذات بفعل بلوغها الحقيقة. . إن هاتين المسألتين اللتين تميزان مرة أخرى الروحانية، فإنكم تجدونها، في كل الأحوال، في مبدأ ومنتهى كل من شكلَيْ المعرفتين. إنني لا أقول مطلقاً إنهما معرفتان روحانيتان. إنني أقول بأنكم تجدون في هذين الشكلين من المعرفة، الأسئلة والاستفهام والمطالب التي، يبدو لي، - إذا أخذنا النظرة التاريخية ورجعنا إلى آلاف السنين - أنها قديمة جداً، الأسئلة الأساسية للاهتمام بالذات، حيث تكون الروحانية شرطاً أساسياً لبلوغ الحقيقة. وما حدث هو أنه لا هذه المعرفة ولا تلك قد بيَّنت بطريقة واضحة وشجاعة وصريحة هذه النقطة. لقد حاولت تقنيع وتلبيس شروط الروحانية في داخل عدد من الأشكال الاجتماعية. ففكرة الوضع الطبقي، وأثر الحزب، والانتماء إلى فئة، والانتماء إلى مدرسة، والتمهيد، وتكوين المحلل. . . الخ، إن كل هذا يؤدي بنا إلى هذه الأسئلة المتعلقة بشروط تكوّن الذات من اجل بلوغ الحقيقة؛ إننا نفهمها بمفردات اجتماعية وتنظيمية، ولكن لا نفهمها في الحقبة التاريخية لوجود الروحانية وشروطها. والثمن الذي يجب دفعه من أجل التغيّر، ومن أجل حسم هذه الأسئلة المتعلقة بـ الحقيقة والذات، هو طرح مشكلات الانتماء (إلى فريق أو فئة، إلى مدرسة، إلى حزب، إلى طبقة. . . الخ). إن الثمن المدفوع، كما هو معروف، كان نسيان سؤال العلاقة بين الحقيقة والذات[*]. ويبدو أن كل قيمة وأهمية وقوة تحليلات لاكان Lacan أنه كان الوحيد منذ فرويد الذي أراد أن يركّز مسألة التحليل النفسي على موضوع العلاقة بين الحقيقة والذات[٦]. وبلغة غريبة كلياً عن هذا التراث التاريخي للروحانية، سواء تلك المتعلقة بسقراط أو غريغوريوس النيصصي[**]، وجميع الوسطاء، أعني بلغة المعرفة التحليلية الخاصة، إن مسألة ما تدفعه الذات ثمناً من اجل قول الحقيقة، وسؤال الأثر الناتج عن قولها، وما يمكن لها أن تقوله، وعندما تقول

(*) فيما يتعلق بعلاقة الحقيقة بالذات، فان المخطوط يشير إلى انه «لم يتم التفكير فيها نظرياً»، وإن ذلك أدى «إلى نزعة نفسية "psychologisme" بالنسبة للتحليل النفسي» (م).

(**) غريغوريوس النيصصي: ولد حوالى ٣٣١/ ٣٤١ م وتوفي سنة ٣٩٤ م بمنطقة نيكسار بتركيا حالياً، وهو عالم لاهوت ويُعتبر من آباء الكنيسة (م).

الحقيقة حول نفسها. . . أقول إنه بعودة هذه الأسئلة الى الظهور، فإنني اعتقد أن هنالك عودة بالفعل، داخل التحليل النفسي ذاته، إلى أقدم تراث، وأقدم استفهام، وأقدم قلق متعلق بالاهتمام بالذات الذي كان الشكل الأكثر عمومية للروحانية. هنالك بالطبع سؤال لن احلله، وهو: هل نستطيع، بلغة ومفردات التحليل النفسي، بمعنى الآثار المعرفية، أن نطرح سؤال العلاقة بين الذات والحقيقة التي ـ من وجهة النظر الروحانية والاهتمام بالذات ـ لا يُمكن أن تطرح بمفردات المعرفة تحديداً؟

هذا ما أردت أن أقوله لكم حول هذا الموضوع. والآن، لننتقل إلى تمرين بسيط. لنعد إلى النصوص. وإذا كان الأمر لا يتعلق بالنسبة لي بإعادة كتابة تاريخ هذا المفهوم، وهذه الممارسة، وقواعد الاهتمام بالنفس التي أثرتها هذا العام، آخذاً بعين الاعتبار عدم قدرتي على الترتيب التأريخي ووفق برنامج زمني متسلسل، فإنني سأحاول أن أميز ثلاث لحظات تبدو لي في غاية الأهمية: هنالك اللحظة السقراطية ـ الأفلاطونية، وظهور الاهتمام بالنفس في الفكر الفلسفي؛ ثم مرحلة العصر الذهبي لثقافة النفس، ثقافة الاهتمام بالنفس، التي يمكن تعيينها وتحديدها في القرنين الأولين للميلاد؛ ثم الانتقال إلى القرنين الرابع والخامس، انتقال وعبور في مجمله من الزهد الفلسفي الوثني إلى الزهد المسيحي(٧).

اللحظة الأولى: اللحظة السقراطية ـ الأفلاطونية. إن النص الذي أريد العودة إليه هو نص النظرية الخاصة بالاهتمام بالنفس؛ إنه نظرية واسعة تم عرضها في الجزء الثاني من المحاورة المسماة **محاورة ألقيبيادس**. وأريد قبل أن ابدأ في قراءة هذا النص أن أذكركم بشيئين. أولا، إذا كنا قد رأينا أن موضوع الاهتمام بالنفس قد ظهر مع سقراط، وبشكل خاص في نص **ألقيبيادس**، فإنه لا يجب أن ننسى بأن مبدأ "الاهتمام بالنفس" ـ بوصفه قاعدة وشرطاً، شرطاً ايجابياً ننتظر منه الكثير ـ لم يكن، ومنذ البداية وطوال الثقافة اليونانية، نصيحة للفلاسفة، أو تساؤل فيلسوف موجَّهاً إلى الشباب الذين يسيرون في الطرقات. إنه لم يكن توجه مثقف، انه ليس نصيحة تُعطى من قبل شخص عجوز وحكيم إلى بعض الشباب العجولين. لا، إن مبدأ "يجب أن تهتم بنفسك" كان نصيحة قديمة في الثقافة اليونانية. لقد كانت نصيحة إسبرطية. ففي نص قديم، بما انه نص يعود إلى بلوتارخوس، ويحيل إلى نصيحة الأسلاف والقدماء، وبما أن بلوتارخوس يذكر اسم "الكسندريدوس"، وهو اسم لاسبرطي قال له ذات يوم: «وأخيراً، انتم أيها

الإسبرطيون، إنكم غرباء بعض الشيء. لديكم الكثير من الأراضي، وأراضيكم واسعة جداً، أو على كل حال مهمة جداً. فلماذا لا تزرعونها بأنفسكم، لِمَ تسندونها إلى الهلليين hilotes؟» أجاب الكسندريدوس: «ببساطة، لنتمكن من الاهتمام بأنفسنا»[٨]. هنا بالطبع، فإن الإسبرطي عندما يقول: علينا أن نهتم بأنفسنا، وبالتالي ليس علينا أن نزرع أرضنا، فإنه لمن البديهي أن الأمر لا يتعلق إطلاقاً [بالتفلسف]. فالتفلسف والتفكير، عند هؤلاء الناس، ليس من القيم الايجابية، وإنما هو تأكيد على شكل وجودي مرتبط بامتياز، وامتياز سياسي: «فإذا كان لدينا الهيليون، وإذا كنا لا نزرع أرضنا بأنفسنا، وإذا كنا نسند كل أرزاقنا المادية إلى غيرنا، فانه من اجل أن نتمكن من الاهتمام بأنفسنا». إنه الامتياز الاجتماعي والسياسي والاقتصادي لهذه الفئة الاجتماعية المتضامنة من الارستقراطيين الاسبرطيين، والذي ظهر في شكل: «علينا أن نهتم بأنفسنا، ومن اجل أن نتمكن من ذلك، فإننا أسندنا أعمالنا لغيرنا». إذن الاهتمام بالنفس، وكما ترون، هو مبدأ متداول من دون شك، وإن لم يكن مبدأ فلسفياً، ولكنه مرتبط - وهي مسألة لا تتوقف عن الطرح طوال تاريخ الاهتمام بالنفس - بامتياز سياسي واقتصادي واجتماعي.

وهكذا عندما استأنف سقراط طرح مسألة الاهتمام بالنفس، وعندما صاغها، فإنما أخذها انطلاقاً من هذا التراث. وكما سترون فإن الإحالة على اسبرطة حاضر منذ البداية الأولى لنظرية الاهتمام بالنفس في **ألقيبيادس**. لننتقل الآن إلى نص **ألقيبيادس**. وسأعود اليوم، أو في الدرس القادم، ليس إلى المشكلات المتعلقة بأصالة هذا النص التي حُلّت إجمالاً، وإنما إلى مشكلة التواريخ، وهي مشكلة معقدة[٩]. إلا انه يجب دراسة النص نفسه من اجل إبراز المشكلات الممكنة أو المطروحة. سأمرّ بسرعة على بداية حوار ألقيبيادس، وأسجل فقط انه في بدايته الأولى، نرى سقراط يناقش ألقيبيادس، الذي لم يسبق أن ناقشه قبل ذلك، وأنه قرر اليوم فقط أن يفعل ذلك، وأنه على خلاف عشاقه، لاحظ على أن لدى ألقيبيادس شيئاً يمكن أن يقوله لسقراط؛ إن لديه شيئاً ما في ذهنه[١٠]. لديه شيء ما في ذهنه، وقد طرح ألقيبيادس السؤال القديم، الكلاسيكي في التربية اليونانية، محيلاً في ذلك إلى هوميروس. . . الخ:[١١] إذا ما افترضنا انه عرض عليك الاختيار الآتي، إما أن تموت اليوم، أو أن تستمر في قضاء حياة ليس فيها أي مجد، فماذا ستختار؟ [يجيب ألقيبيادس]: أفضل أن أموت اليوم، بدلاً من أن

أحيا حياة لا تقدم لي شيئاً أكثر مما أملك الآن. لهذا السبب حاور سقراط ألقيبيادس وناقشه. فماذا يملك ألقيبيادس مقارنة بالشيء الذي يرغب فيه؟ هنالك تفاصيل حول عائلة ألقيبيادس، ومنزلته في المدينة، وامتيازات أسلافه التي جعلته يتميز عن الآخرين. يقول في النص: «إنها واحدة من العائلات المقدامة في المدينة»[١٢]. فمن جهة الأب كانت لأبيه علاقات وأصدقاء وأقارب أغنياء وأقوياء. والشيء نفسه بالنسبة لأمه التي كانت اسبرطية[١٣]. وأكثر من هذا، فإنه عندما فقد والديه، فقد كان الوصي عليه هو بركليس، ولم يكن بركليس شخصاً عادياً. لقد كان بركليس يفعل ما يريد، هكذا يقول النص، في المدينة، وفي اليونان، وحتى في بعض البلدان البربرية[١٤]. بالإضافة إلى أن ألقيبيادس كان يملك ثروة كبيرة. ومن جهة أخرى، فإن ألقيبيادس كان جميلاً، وهذا معروف عند الجميع. وكان يغازله الكثير [من] المحبين والعشاق، ولقد كان له الكثير من هؤلاء، وكان فخوراً جداً بجماله، وكان شديد الكبرياء والعجرفة حتى صرف كل عشاقه، والوحيد الذي امتنع عن مغازلته هو سقراط. لهذا أصبح ألقيبيادس وحيداً. لقد كان وحيداً لهذا السبب: فمن كثرة ما أبعد عشاقه، كبر ألقيبيادس في السن. وهذه هي المرحلة الصعبة في حياة الغلمان الذي حدثتكم عنها في السنة الماضية[١٥]، إنها المرحلة التي لم يعد فيها الغلام محبوباً من قبل عشاقه. إلا أن سقراط استمر في الاهتمام بألقيبيادس. لقد استمر في الاهتمام به، وقرر أن يوجه إليه الكلام. لماذا؟ لأنه، وكما قلت لكم سابقاً، فهم أن لدى ألقيبيادس شيئاً ما في ذهنه، شيئاً ما غير الاستفادة طوال حياته بعلاقاته وبعائلته وبثروته، أما جماله ففي حالة تقهقر. إنه يشيخ، وألقيبيادس لا يرضيه هذا. لقد أراد التوجه إلى الشعب، وتوجيه مصير المدينة، إنه يريد أن يحكم الآخرين. باختصار [انه] ذلك الشخص الذي يريد أن يغيّر أو يحوّل منزلته الأثيرة، أو وضعيته المتميزة، ، وذلك بأن يحكم الآخرين فعلياً وبنفسه. وفي حالة ما إذا كان هذا القصد قد بدأ يتكون، فإنه قد بدأ في اللحظة التي ـ بما انه استفاد أو رفض أن يفيد الآخرين من جماله ـ توجه فيها ألقيبيادس نحو حكم الآخرين (بعد الحب تأتي السياسة والمدينة). في هذه اللحظة يسمع سقراط الإله الذي يلهمه، ويقول له بأنه من الممكن الآن أن يوجه كلامه إلى ألقيبيادس، لأن لديه شيئاً ما سيقوم به وهو: تحويل مكانته المتميزة، وذلك بأن يتوجه إلى حكم الآخرين. في تلك اللحظة، تظهر مسألة الاهتمام بالنفس، وهذا أمر واضح في نص **ألقيبيادس**. ويمكنكم أن تجدوا الشيء نفسه

فيما رواه كزينوفانس حول سقراط. على سبيل المثال، في الكتاب الثالث من **الذكريات**، يذكر كزينوفانس حواراً ولقاء بين سقراط والشاب شارميدس(١٦). شارميدس شاب أيضاً على عتبة السياسة، اكبر قليلاً من ألقيبيادس، بما انه تقدم في السياسة وشارك في المجلس وقدّم رأيه. إلا أن شارميدس الذي يعبّر عن أرائه، وكانت آراؤه مسموعة لأنها حكيمة، إلا انه كان خجولاً. إنه خجول، ومن من الجميل أن يستمع إليه الجميع عندما يتم التداول في اللجان الصغيرة، ولكنه لا يجرؤ على أخذ الكلمة أمام الجمهور. وهنا يقول له سقراط: عليك أن تعتني قليلاً بنفسك، طبِّق فكرك على نفسك، عليك أن تعي قدراتك التي هي قدرات نفسك، وبذلك تستطيع أن تشارك في الحياة السياسية. إن سقراط لا يستعمل عبارتي "اهتم بنفسك" و"اعرف نفسك"، وإنما عبارة "طبِّق فكرك"، او "مارس فكرك"(١٧): طبِّق فكرك على نفسك. إنها الوضعية ذاتها. وإنها كذلك، ما عدا أنها مقلوبة: يجب تشجيع شارميدس الذي، رغم حكمته، لا يجرؤ على الدخول في الفعل السياسي العام، في حين أن ألقيبيادس كان شاباً طموحاً لا يطلب، على العكس، إلا الدخول في السياسة وتحويل امتيازاته ومكانته إلى فعل سياسي حقيقي.

إلا انه، وهنا يبدأ جزء من الحوار الذي أريد أن ادرسه عن كثب ـ سأل سقراط ألقيبيادس قائلاً: إذا حكمت المدينة، ومن اجل أن تقدر على حكم المدينة، عليك أن تجابه نوعين من الخصوم أو من المنافسين(١٨). من جهة هنالك الخصوم أو المنافسون الداخليون الذين تلتقي بهم في المدينة، ذلك لأنك لست وحدك من يطلب الحكم. ثم إنه في اليوم الذي تحكم فيه، فإنك تلتقي مع أعداء المدينة. إنك تلتقي بإسبرطة، وتلتقي بإمبراطورية الفرس. إنك تعرف جيداً، يقول سقراط، من يكون هؤلاء، سواء الاسبرطيين أو الفرس: إنهم سينتصرون ويتغلبون على أثينا وعليك. أولاً بالثروة: فمهما كُنتَ غنياً، فهل يمكنك أن تقارن ثروتك بثروة ملك الفرس؟ أما بالنسبة للتربية، التربية التي تربيت عليها، فهل يمكنك أن تقارنها بتربية الاسبرطيين وتربية الفرس؟ [إننا نجد] وصفاً مختصراً للتربية الاسبرطية مقدماً لا على انه نموذج، وعلى انه مرجع نوعي أو ذو قيمة: إنها تربية تضمن الاستقامة، وكبرياء الروح، والشجاعة، والصبر والجلد، وتعطي الشباب حب التمارين وحب الانتصارات والشرف والتشريفات... الخ. هذا من جهة الاسبرطيين. أما من جهة الفرس، فإن النقلة مهمة أيضاً، لأن مكاسب وايجابيات التربية المكتسبة هناك كبيرة جداً؛ إنها التربية الخاصة بالملك وبالأمير،

تربية الأمير منذ صغره ـ منذ سن الفهم والإدراك يكون الأمير ـ محاطاً بأربعة أساتذة: احدهم أستاذ الحكمة، والثاني أستاذ العدل، والثالث أستاذ الاعتدال، والرابع أستاذ الشجاعة. على أن هنالك مشكلة أولى علينا حلها، وتتعلق بتاريخ النص: فمن جهة هنالك إعجاب بإسبرطة الذي نجده حاضراً دائماً، وكما تعرفون، في المحاورات الأفلاطونية، وذلك منذ المحاورات السقراطية، وفي المقابل فإن الإعجاب بالفرس هو عنصر متأخر عند أفلاطون والأفلاطونيين [...][*] فكيف تربى ألقيبيادس مقارنة بالتربية الاسبرطية أو تربية الفرس؟ يقول سقراط لألقيبيادس: انظر كيف أصبحت؟ لقد أُوكلوا أمرك بعد وفاة والديك إلى بركليس. والمؤكد أن بركليس كان «يقدر على فعل أي شيء في مدينته، في اليونان وفي بعض الدول البربرية». إلا انه لم يقدر على تربية أبنائه. لقد كان له ولدان، ولكنهما لا يساويان شيئاً. وبالنتيجة فإن حظك كان سيئاً. لم تكن محظوظاً. لأنه من هذا الجانب، لا يجب الاعتماد كثيراً على تربية جادة. ومن جهة أخرى، فقد كان موكلك بركليس قد عهد بك إلى عبد عجوز، هو "زوبيروس التراقي"، عبد عجوز كان تمثالاً من الجهل، وبالطبع لم يعلمك شيئاً. في ظل هذه الظروف، يقول سقراط لألقيبيادس: يجب إجراء مقارنة صغيرة. تريد أن تدخل في الحياة السياسية، تريد أن تتحكم في مصير المدينة، ولكنه ليس لديك ثروة خصومك ومنافسيك، وليس لديك على وجه الخصوص التربية نفسها. يجب عليك أن تفكر قليلاً في نفسك، يجب أن تعرف نفسك. وهنا يظهر، بالفعل، مبدأ: اعرف نفسك (إحالة مباشرة إلى المبدأ الدلفي[١٩]). وإنه لمن المهم ملاحظة أن ظهور "اعرف نفسك" قبل كل تصور حول الاهتمام بالنفس، إنما يتمّ بطريقة ضعيفة وواهية وخافتة وباهتة. لأنه يتعلق الأمر بنصيحة في الحذر، ولا يتصل بشيء بالمعنى القوي الذي نجده لاحقاً. هنا، يطلب سقراط من ألقيبيادس أن يفكر قليلاً في نفسه، أن يعود قليلاً إلى نفسه، وأن يقارن نفسه بخصومه ومنافسيه. إنها نصيحة في الحذر: أنظر قليلاً في من تكون، ومع من تريد المواجهة، وهنا تكتشف ضعفك.

ويتمثل هذا الضعف في إنك ليس فقط غير ثري، ولم تتحصّل على تربية مناسبة، ولكنك لست قادراً على تعويض هذين النقصين (الثروة والتربية)، إلا أن

(*) نسمع فقط: «... التي نجدها في الأفلاطونية المتأخرة، وعلى كل حال في القسم الثاني من الأفلاطونية».

هنالك شيئاً واحداً يمكّنك من مواجهتهم من غير ضعف كبير: إنه المعرفة[٢٠]. ولكن ليس لديك المعرفة التي تمكّنك من تعويض هذين النقصين الأوليين. ليس لديك معرفة. وهنا، يبيّن سقراط لألقيبيادس بأنه لا يملك هذه المعرفة التي تسمح له بحكم المدينة، وبالتالي يكون جزءاً على الأقل مساوياً لخصومه ومنافسيه. يبيّن سقراط لألقيبيادس، بطريقة كلاسيكية، وكما جرت العادة في كل الحوارات السقراطية: ماذا يعني الحكم الخيِّر للمدينة؟ بمَ يقتضي حكم الخيِّر للمدينة؟ كيف نتعرف عليه؟ أسئلة عديدة وكثيرة. لينتهي بعدها إلى هذا التعريف الذي اقترحه ألقيبيادس: تحكم المدينة بخير، عندما يسود الوئام بين مواطنيها[٢١]. وهنا يطرح سقراط السؤال على ألقيبيادس: ماذا يعني هذا الوئام؟ وماذا يقتضي هذا الوئام؟ ولكن ألقيبيادس لا يستطيع الإجابة. لا يستطيع الإجابة، وبالتالي يشعر البائس باليأس. ويقول: «إنني لا أعرف ماذا أقول. حقاً، من الممكن أنني كنت أعيش في حالة من الجهل المعيب، حتى من دون أن أدرك ذلك، أو أن اعرف ذلك»[٢٢]. وهنا يجيبه سقراط: لا تقلق، إذا اكتشفت بأنك في جهل معيب، إذا اكتشفت بأنك تقول أشياء لا تعرفها، أو أنك لا تعرف ما تقول، فهذا أفضل من أن يحدث هذا وأنت في الخمسين من العمر، لأنه في تلك المرحلة سيكون من الصعب إصلاحه وتصحيحه، ولأنه سيكون من الصعب جداً أن تهتم بنفسك. ولكنك الآن أنت «في السن الذي يجب أن تدرك ذلك، أو أن تعرف ذلك»[٢٣]. والآن، أريد أن نتوقف قليلاً هنا، عند هذا الظهور الأولي، أو عند أول ظهور في الخطاب الفلسفي ـ مع التحفظ مرة أخرى فيما يتعلق بتاريخ **ألقيبيادس** ـ لهذه الصيغة "اهتم بنفسك"، أو "أجعل من نفسك موضع اهتمام".

أولاً، وكما ترون، فإن ضرورة الاهتمام بالنفس مرتبطة بممارسة السلطة. ولقد سبق وأن التقينا بهذه الضرورة في الصيغة الاسبرطية لـ"الكسندريدوس". ففي تلك الصيغة، التي يبدو أنها متأخرة، نقرأ: «نوكل أرضنا إلى الهليين حتى نتمكن من الاهتمام بأنفسنا». فالاهتمام بالنفس كان نتيجة لوضعية سياسية، ولمنزلة في الحكم والسلطة. وفي المقابل، وكما ترون، فإن موضوع الاهتمام بالنفس لا يظهر بوصفه مظهراً من مظاهر المكانة المتميزة. إنه يظهر، بالعكس، بوصفه شرطاً للانتقال من الوضعية المتميزة التي هي وضعية ألقيبيادس (من عائلة غنية وتقليدية... الخ) إلى العمل السياسي المحدد، وإلى الحكم الفعلي للمدينة. وترون أيضاً أن "الاهتمام بالنفس" يتضمن إرادة الفرد في ممارسة الحكم السياسي

على الآخرين. إننا لا نستطيع حكم الآخرين، إننا لا نستطيع حكم الآخرين بشكل جيد، إننا لا نستطيع تحويل امتيازاتنا إلى فعل سياسي على الآخرين، وإلى فعل عقلاني، إذا لم نهتم بأنفسنا. إذن، إن الاهتمام بالنفس يقع بين الامتياز والفعل السياسي، وهنا نقطة ظهور المفهوم أو التصور، أعني تصور "الاهتمام بالنفس".

ثانياً، إنكم ترون كذلك أن هذا المفهوم المتعلق بالاهتمام بالنفس، أعني هذه الضرورة الخاصة بالاهتمام بالنفس، مرتبطة بعدم كفاية تربية ألقيبيادس. ولكن ومن خلالها، بالتأكيد، فإن التربية الأثينية نفسها هي التي كانت غير كافية، وذلك من خلال معلمين: المعلم التربوي أو البيداغوجي، إذا شئتم (إن أستاذ ألقيبيادس لا قيمة له، لقد كان عبداً جاهلاً، مع أن التربية موضوع في غاية الأهمية وتتطلب تناسباً في التربية، إذ كيف يمكن أن نوكل شاباً أرستقراطياً، وموجهاً نحو العمل السياسي إلى عبد). وهنالك نقد آخر وهو المَعْلَم الثاني. إنه نقد غير واضح بطريقة مباشرة، ولكنه يظهر في بداية الحوار؛ إنه نقد الحب والعشق، وتحديداً حب وعشق الغلمان الذي لم يكن له أي دور بالنسبة إلى ألقيبيادس، بما أنه قد عشقه رجال كثيرون إلا أنهم لم يعشقوا في الحقيقة إلا جسده. رجال لم يرغبوا في الاهتمام به ـ والموضوع سيظهر لاحقاً ـ ولم يرغبوا في أن يوجهوا ألقيبيادس كي يهتم بنفسه. وأفضل دليل على ذلك هو أنهم لم يهتموا بألقيبيادس، أي لم يهتموا بألقيبيادس من أجل ألقيبيادس حتى يهتم ألقيبيادس بنفسه. وما إن فقد ألقيبيادس قليلاً شبابه المرغوب فيه حتى صرفوا النظر عنه، وتركوه يفعل ما يشاء. إن ضرورة الاهتمام بالنفس تنبع ليس فقط من داخل المشروع السياسي ولكن من داخل الإفلاس التربوي أيضاً.

ثالثاً (وهي ميزة مهمّة أيضاً، ومرتبطة مباشرة بالسابقة)، إنكم تلاحظون أن سقراط قال بأنه لو أن ألقيبيادس قد بلغ الخمسين من عمره، فإن الوضع يصبح صعباً للغاية، ويكون قد فات الأوان في الإصلاح، لأنه تجاوز مرحلة الاهتمام بالنفس. يجب أن نتعلم الاهتمام بالنفس عندما نكون في مرحلة صعبة من العمر، عندما نخرج من يد المربي ونشرع في الدخول في مرحلة العمل السياسي أو النشاط السياسي. إن هذا النص يشكو من تناقض إلى درجة معينة، وعلى كل حال، فإنه يطرح مشكلة بالنسبة لنص آخر قرأته عليكم سابقاً. إنه نص **محاكمة سقراط** الذي يقول فيه سقراط مدافعاً عن نفسه أمام القضاة: إن الوظيفة التي أقوم بها في أثينا وظيفة مهمّة. لقد أوكلت إليّ من قبل الآلهة، وتقتضي أن أقف هنا في

الشارع، وأسال الجميع، شباباً وشيوخاً، مواطنين وغير مواطنين، وان أقول لهم عليكم بالاهتمام بأنفسكم[٢٤]. هنا يظهر الاهتمام بالنفس بوصفه وظيفة عامة للوجود ككل، في حين أنها في **محاورة ألقيبيادس** تظهر كلحظة ضرورية أو كمرحلة ضرورية في تكوين الشاب. ستكون أحد الأسئلة المهمّة، وأحد الحوارات الكبيرة، وإحدى نقاط التحول في الاهتمام بالنفس عند الفلاسفة الابيقوريين والرواقيين، وذلك عندما يصبح الاهتمام بالنفس من الواجبات الدائمة على كل فرد، ومن الالتزامات الدائمة لكل فرد طوال وجوده. ولكن في هذا الشكل المبكر، أي السقراطي والأفلاطوني، فإن الاهتمام بالنفس كان نشاطاً أكثر منه ضرورة للشباب في علاقتهم بأساتذتهم، أو بينهم وبين عشاقهم، أو بينهم وبين أساتذتهم وعشاقهم؛ إنها السمة الثالثة للاهتمام بالنفس.

رابعاً وأخيراً، ترون أن واجب الاهتمام بالنفس قد انفجر بوصفه حالة عاجلة، ليس في اللحظة التي صاغ فيها ألقيبيادس مشاريعه السياسية، ولكنه عندما أدرك انه يجهل...، يجهل ماذا؟ إنه يجهل الموضوع ذاته، طبيعة الموضوع الذي سيهتم به. إنه يعرف أنه يرغب في حكم المدينة، وأن عليه أن يقوم بذلك بحكم منزلته. ولكنه لا يعرف كيف يهتم، إنه لا يعرف ماذا يتطلب ذلك، وما هي الغاية والنهاية من كل نشاط السياسي، ومنها: العيش الخيِّر والوئام بين المواطنين. إنه لا يعرف ما موضوع أو ما هدف الحكم الخيِّر، أو الحكم الجيد، أو الحكم الصالح، ولذلك عليه أن يهتم بنفسه.

وبالتالي، فإنكم ترون ظهور سؤالين في هذه اللحظة، سؤالين يجب حلهما، وهما سؤالان مرتبط الواحد منهما بالآخر بشكل مباشر. إن الاهتمام بالنفس يطرح سؤال: ما هي هذه النفس التي يجب الاهتمام بها عندما نقول بوجوب الاهتمام بها؟ إنني أحيلكم إلى ذلك المقطع الذي سأعلق عليه مطولاً في الحصة القادمة لأنه مهم جداً. إن **محاورة ألقيبيادس** تحمل عنواناً فرعياً، عنواناً فرعياً أضيف إليها مؤخراً ـ اعتقد انه أضيف إليها في المرحلة الإسكندرانية، ولكنني لست متأكداً، علي أن ابحث عن هذا، وأن أتحقق من هذا، من الآن إلى الحصة القادمة ـ هذا العنوان هو: **في الطبيعة الإنسانية**[٢٥]. على انه عندما تنظرون في التطور الحاصل في الجزء الأخير من النص ـ هذا التطور الذي يبدأ عند الجزء الذي أشرت إليه ـ فإن السؤال الذي يطرحه سقراط، والذي يحاول أن يجد له جواباً، ليس هو: عليك أن تهتم بنفسك، ولا ما هو هذا الإنسان؟ إن السؤال الذي طرحه سقراط

سؤال دقيق جداً وصعب للغاية ومهم جداً. انه سؤال؛ ما هي هذه النفس[٢٦]، بما أنك ستهتم بنفسك؟ إنه سؤال لا يتعلق بطبيعة الإنسان، ولكنه يتصل بما نسميه نحن الآن ـ بما أن الكلمة لا توجد في النص اليوناني ـ "سؤال الذات". ما هي هذه الذات؟ ما هي تلك النقطة التي يجب أن يتوجه إليها النشاط الفكري. . . هذا النشاط الفكري الذي يعود فيه الفرد إلى ذات النفس؟[*] ما هي هذه النفس؟ هذا هو السؤال **الأول**.

والسؤال **الثاني**، الذي يجب أن نجيب عليه هو: كيف أصبح هذا الاهتمام بالنفس، إذا ما عالجناه كما يجب، بمعنى المعرفة التي يحتاجها الفرد من أجل حكم الآخرين، الفن الذي يسمح له بممارسة الحكم الجيد؟ وإجمالاً، فإن الرهان الكلي للقسم الثاني ولنهاية هذه المحاورة هو: يجب إعطاء هذه "النفس أو ذات النفس" ـ في عبارة "الاهتمام بالنفس" ـ تعريفاً يؤدي إلى بلوغ معرفة ضرورية للحكم الجيد. إذن إن رهان المحاورة هو الآتي: ما هي هذه النفس التي علي أن أهتم بها حتى أستطيع أن اهتم كما يجب بالآخرين الذين أحكمهم؟ إنه سؤال يمثل هذه الحلقة أو الدائرة [الذاهبة] من النفس بوصفها موضوع الاهتمام إلى معرفة الحكم بوصفه حكماً للآخرين. إن هذه الحلقة أو الدائرة تشكل، فيما اعتقد، النقطة المركزية في نهاية هذا المحاورة. وعلى كل حال، هذا هو السؤال الذي أدى إلى ظهور وانبثاق أولي في الفلسفة القديمة لسؤال "الاهتمام بالنفس". أشكركم، وفي الأسبوع القادم سنبدأ كذلك على الساعة التاسعة والدقيقة الخامسة عشرة. وسأحاول أن انهي قراءة هذه المحاورة.

الهوامش

(١) يحلل فوكو مطولاً أسطورة فاوست في درس ٢٤ شباط/ فيفري، الساعة الثانية.

(٢) B. Spinoza, «Traite de la reforme de l'entendement», in *Oeuvre de Spinoza*, Paris, trad. C. Appuhn, 1904.

(٣) E. Husserl, *La Crise des sciences européennes et la Phénoménologie transcendantale*, trad. G. Granel, Paris, Gallimard, 1976.

(٤) يرى فوكو أن هذا هو التراث الذي تنتمي إليه الفلسفة الحديثة، ويفترض أنها وريثته، انظر:
- *Dits et Ecrits*, op. cit., IV n 351, pp. 687 - 688,et n 364, pp. 813 - 814.

(*) في كتابه: **الكلمات والأشياء**، نجد الاهتمام نفسه بذات النفس، مما يؤكد أن فوكو يهتم بذات المواضيع رغم تغير المرحلة؛ انه ذات الشيء والآخر (م).

(٥) G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. J. Hyppolite, Paris, Aubier - Montaigne, 1941.

(٦) حول إعادة افتتاح جاك لاكان لمسألة الذات ، انظر :

- *Dits et Ecrits*, op. cit., III, n 235, p. 509, n 299, pp. 204 - 205, et n 330, p. 435

(٧) لم تتم دراسة هذه اللحظة الثالثة من قبل فوكو، سواء خلال تلك السنة او في السنة التالية.

(٨) Plutarque, *Oeuvres morales*, t.III, trad. F. Fuhrmann, Paris, Les Belles Lettres, 1988, pp. 171 - 172.

(٩) ستتم دراستها في الساعة الثانية من درس ١٣ كانون الثاني/ جانفي.

(١٠) كل هذه التطورات توجد في بداية النص من ١٠٣أ الى ١٠٥د في **محاورة ألقيبيادس**، ضمن :

- Platon, *Oeuvre complètes*, t.I, trad. M. Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 1920, pp. 60 - 63.

(١١) يشير هنا فوكو الى المصير المشئوم لأخيل، يُنظر:

- *Iliade, Chant IX*, vers 410 - 416, trad. P. Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 1937, p. 67.

(١٢) *Alcibiade*, 104a (p. 60).

(١٣) ألقيبيادس من جهة أبيه كلينياس، كان أبوه عضواً في جماعة العرفان ومن عائلة ارستقراطية ولها أملاك كثيرة وتهيمن على أثينا منذ القدم، أما من جهة أمه فكانت تنتمي إلى عائلة القيمونيدس التي كان لها دور حاسم في التاريخ السياسي لاثينا.

(١٤) *Alcibiade*, 104a (p. 61).

(١٥) مشكلة المرحلة الحرجة أو الصعبة للغلمان، سبق وان درسها فوكو في درس ٢٨ كانون الثاني/ جانفي ١٩٨١ الخاص بنظام الملذات أو نظام المتع، والمتصل بحب غلمان وأبناء العائلات المهمة او الارستقراطية.

(١٦) Xenophon, *Memorable*, II, VII, ed. citée, pp. 363 - 365.

(١٧) Xénophon, *Memorabilia*, VII, 9, éd. E. C. Mackant, London, Loeb Classical Library, 1923, p. 216.

(١٨) يوجد هذا الجزء في **محاورة ألقيبيادس** من رقم ١١٩أ إلى غاية ١٢٤ ب، ص ٨٦ ـ ٩٣.

(١٩) *Alcibiade*, 124 a (p. 92).

(٢٠) *Alcibiade*, 125 d (p. 95).

(٢١) *Alcibiade*, 126 c (p. 97).

(٢٢) *Alcibiade*, 127 d (p. 99).

(٢٣) *Alcibiade*, 127 e (p. 60).

(٢٤) *Apologie de Socrate*, 30 a, trad. M. Croiset, ed. citée, p. 157.

(٢٥) Diogène Laerce, *Vies et Doctrines des philosophes illustres*, III, 57 - 62, trad. s. dir. M. - O. Goulet - Caze, Paris, Le livre de poche, 1999, pp. 430 - 433.

(٢٦) نقرا هذه العبارة في **محاورة ألقيبيادس**، رقم ١٢٩ ب، ص ١٠٢.

[٣]

درس ١٣ كانون الثاني/ جانفي ١٩٨٢

الساعة الأولى

سياق ظهور الشرط السقراطي للاهتمام بالنفس: المقدرة السياسية لشباب العائلات النبيلة، حدود التربية الأثينية (التعليمية والشبقية)، الجهل المتجاهِل. ـ ممارسات تحويل النفس في اليونان القديمة. ـ التحضير للحلم وتقنيات الخبرة في الفيثاغورية. ـ تقنيات النفس في محاورة فيدون لأفلاطون. ـ أهميتها في الفلسفة الهلنستية. ـ مسألة كينونة النفس في: يجب الاهتمام بالنفس في ألقيبيادس. ـ تحديد النفس بوصفها روحاً. ـ تحديد الروح بوصفها موضوعاً للحركة. ـ العلاقة بين الاهتمام بالنفس والحمية والاقتصاد والشبق. ـ ضرورة وجود معلم للاهتمام بالنفس.

في الحصة السابقة، شرعنا في قراءة **محاورة ألقيبيادس** لأفلاطون. ومن دون أن ندخل في تفاصيل السؤال الذي سنعود إليه لا محالة ،و المتعلق بصحتها أو أصالتها التي لا يرقى إليها الشك، وعلى الأقل بتاريخها، فإنني أرغب في الشروع في هذه القراءة. ولقد توقفنا عند ظهور تلك الصيغة التي أرغب في دراستها بكل أبعادها وتطوراتها هذه السنة، واقصد بذلك: صيغة الاهتمام بالنفس. تتذكرون السياق الذي ظهرت فيه هذه الصيغة. إنه سياق مألوف في كل محاورات الشباب لأفلاطون ـ ولما نسميه بالمحاورات السقراطية ـ إنه المشهد السياسي والاجتماعي: إنه المشهد والعالم الصغير لهؤلاء الشباب الارستقراطيين الذين يُعدَّون، نظراً لمنزلتهم ومكانتهم، من "الأوائل" في المدينة المهيئين لكي يمارسوا على مدينتهم، وعلى مواطنيهم، نوعاً من السلطة. إنهم شباب تدفعهم الرغبة في التفوق على الآخرين، وعلى منافسيهم داخل المدينة، وعلى منافسيهم خارج المدينة أيضاً. باختصار، الانتقال إلى سياسة فاعلة ومتحكمة ومنتصرة. على أن المشكلة

تتمثل في معرفة ما إذا كانت السلطة المسندة إليهم بفعل مكانتهم التي يتمتعون بها منذ الولادة، وانتماؤهم إلى الوسط الارستقراطي، وثروتهم الكبيرة ـ وهذه هي حالة ألقيبيادس ـ تمكّنهم من الدخول في اللعبة السياسية، وهل تعطيهم في الوقت نفسه المقدرة على الحكم كما يجب؟ إذن، إنه العالم حيث تستشكل(*) العلاقات بين منزلة "الأوائل" والمقدرة على الحكم: ضرورة الاهتمام أو العناية بالنفس لكي نحكم الآخرين. إنها الحلقة الأولى والعنصر **الأول** من السياق.

والعنصر **الثاني** مرتبط طبعاً بالعنصر الأول؛ إنه مسألة التربية أو البيداغوجيا. إنه النقد المعتاد كذلك في المحاورات السقراطية للتربية بشكليها. إنه النقد الموجَّه بالطبع للتربية وللممارسة التربوية في أثينا، والتي نقارنها بالتربية في إسبرطة التي تتمتع بالصرامة الدائمة والمتأصلة بقوة داخل القواعد أو المبادئ الجماعية. كما تمّت مقارنة التربية الأثينية كذلك ـ وهو أمر غريب ونادر الحدوث في المحاورات السقراطية، وذلك لأنه يسم النصوص الأفلاطونية المتأخرة ـ مع الحكمة الشرقية، مع حكمة الفرس الذين يعرفون كيف يقدمون لأمرائهم الشباب، المعلمين الأربعة الكبار الضروريين، المعلمين الأربعة القادرين على تعليم الفضائل الأربع الأساسية. هذا هو احد وجوه نقد الممارسة التربوية في أثينا. أما الوجه الآخر أو الملمح الآخر لهذا النقد، فإنه يتمثل، بالطبع، في نقد الطريقة والكيفية التي يتم فيها الحب بين الرجال والغلمان. إن حب الغلمان في أثينا لم يكن قادراً على القيام بمهمة التكوين التي تقدر على تسويغه (أي تسويغ الحب وإعطائه شرعية)، وعلى تأسيسه[1]. يعشق البالغون والرجال الغلمان ما دام يتمتع هؤلاء بتألق وشباب، إلا أنهم يتخلون عنهم عندما يبلغون تلك المرحة الحرجة من أعمارهم، تلك الحقبة النقدية عندما يخرجون من مرحلة الطفولة، ومن التوجيه ومن دروس المعلم في المدرسة، وعندما يحتاجون إلى موجِّه ليكوّنهم نحو ذلك الشيء، نحو ذلك الشيء الجديد، نحو ذلك الشيء الذي لم يتكونوا عليه من قبل معلميهم: ألا وهو ممارسة السياسة. ونتيجة لهذا الخلل المضاعف الذي تشتكي منه التربية الأثينية وجب الاهتمام بالنفس. وهنا، فإن مسألة "الاهتمام بالنفس"، إذا أردتم، لا تتصل ولا ترتبط بمسألة "حكم الآخرين" وإنما بمسألة " كيف تتحكم في نفسك". وكما ترون، فإن هذه المسائل مرتبطة فيما بينها. الاهتمام بالنفس من

(*) أي تطرح مشكلة أو إشكالية ما (م).

أجل القدرة على الحكم، والاهتمام بالنفس بما أننا لم نتكوّن كفاية وكما يجب لأن نحكم. إن "الحكم" و"التحكم" و"الاهتمام بالنفس"، لدينا منظومة وسلسلة في التاريخ ستكون طويلة ومعقدة تمتد حتى إقامة وتأسيس السلطة الرعوية الكبرى للكنيسة المسيحية في القرنين الثالث والرابع[٢].

العنصر **الثالث** من السياق الذي ظهرت فيه مسألة أو شرط أو وصية "اعتنِ بنفسك"، هو بالطبع ـ وهنا كذلك نجده عنصراً مألوفاً في المحاورات السقراطية ـ عنصر الجهل. الجهل المقصود هو الجهل الذي يعني في الوقت نفسه جهل الأشياء التي تجب معرفتها، وجهل النفس الذي يعني عدم معرفة تلك الأشياء. وتذكرون أن ألقيبيادس كان يعتقد انه من السهل أن يجيب على سؤال سقراط، وأن يتمكن من تحديد الحكم الخيِّر للمدينة. وكان يعتقد أنه استطاع تحديد هذا الحكم الخيِّر، وذلك بتعينه على أنه الحكم الذي يضمن الوئام بين المواطنين. ولكنه اتضح انه لا يعرف الوئام، وانه يجهله. طيب، إنكم ترون، أن كل هذا ـ هذه الأسئلة الثلاثة: ممارسة السلطة السياسية، التربية، الجهل بأنه يجهل نفسه ـ يشكّل صورة معروفة جداً للمحاورات السقراطية.

لكن وبما أن قضيتنا تقع هنا، فإنني أود الإشارة إلى انه في انبثاق وظهور هذا الشرط: "الاهتمام بالنفس"، فإن ما هو موجود بشكل متفرد نوعاً ما، رغم كل شيء، في حركة النص ذاته، في هذا النص الذي عبّر في المقطع أو الفقرة ٢٧ هـ من **محاورة ألقيبيادس** شرط "الاهتمام بالنفس". إن حركة النص بسيطة للغاية. لقد تم رسمها في السياق العام الذي حدثتكم عنه قبل قليل: بيّن سقراط لألقيبيادس انه لا يعرف ما هو الوئام، وانه لا يعرف بل إنه يجهل ما هو الحكم الخيِّر. لقد بيَّن سقراط هذا لألقيبيادس، ولذا فقد ألقيبيادس الأمل. إلا أن سقراط واساه، وذلك بأن قال له: هذا ليس خطراً كبيراً، لا تغضب، فقبل كل شيء لم تبلغ بعد الخمسين، مازلت شاباً، وإذن لديك الوقت. ولكن وقت ماذا؟ وهنا، يمكن لنا القول إن الجواب الذي يمكن أن يقدم، والذي ننتظره ـ الجواب الذي قدمه بروتاغوراس من دون شك[٣] ـ هو هذا: إنك تجهل، ولكنك لا تزال شاباً، لم تبلغ بعد الخمسين، إذن لديك الوقت لتتعلم، لتتعلم كيف تحكم المدينة، وتتعلم كيف تتفوق على خصومك، وتتعلم كيف تقنع الشعب، وتتعلم الخطابة الضرورية لممارسة السلطة. . . الخ. ولكن ليس هذا ما يقوله سقراط تحديداً. فسقراط يقول: إنك تجهل، ولكنك لا تزال شاباً، إذن لديك الوقت، لا لتتعلم،

ولكن من اجل أن تهتم بنفسك. وهنا في هذا التفاوت أو الاختلاف بين "التعلم" وهو النتيجة المنتظرة والنتيجة المعتادة، وشرط "الاهتمام بالنفس"، بين التربية مفهومة على أنها تعلُّم، وبين هذا الشكل الآخر من الثقافة التي تدور حول ما يمكن تسميته "ثقافة النفس" وتكوين النفس، أو ما يسميه الألمان بالاستقلالية selbstbildung[٤]، أقول إن في هذا التفاوت والاختلاف، في هذه اللعبة، وفي هذا التقارب تتسارع جملة من المشكلات التي تتصل، فيما يبدو لي، بكل اللعبة ما بين الفلسفة والروحانية في العالم القديم.

على انه، وبدايةً، هنالك ملاحظة. قلت لكم إن هذه الصيغة (اهتم بنفسك) انبثقت وظهرت في النصوص الأفلاطونية مع **محاورة ألقيبيادس**، ولكن ومرة أخرى فإن مسألة تاريخ تأليف المحاورة يجب إعادة طرحه. ففي هذه المحاورة ـ ستلاحظون ذلك لاحقاً عندما اشرح ذلك بالتفصيل ـ نقرأ بشكل مباشر وظاهر التساؤل حول ماهية الاهتمام بالنفس، وهو تساؤل منظم جداً حول محورين: ما هي النفس أو "ذات النفس"، وماذا يعني الاهتمام أو الاعتناء؟ وهنا لدينا حقاً أول نظرية، ويمكن لنا القول أيضاً إن من بين نصوص أفلاطون كلها، يُعتبر نص **ألقيبيادس** تعبيراً شاملاً عن نظريته في الاهتمام بالنفس. يمكننا أن نعتبر هذا بمثابة أول انبثاق كبير لنظرية الاهتمام بالنفس. إلا انه يجب ألا ننسى، بل يجب أن نحتفظ بذلك في ذاكرتنا إلى حد بعيد، وهو أن هذا الإصرار على الاهتمام بالنفس، وأن هذه الممارسة، أو بالأحرى: جملة الممارسات التي من خلالها سيظهر هذا الاهتمام بالنفس، قد تجذّرت وتأصّلت في ممارسات قديمة، وفي طرق عمل، وأنماط ونماذج من التجارب التي شكّلت الأرضية التاريخية، وهذا كله بالطبع قبل أفلاطون، وقبل سقراط. فإذا كان لا يمكن بلوغ الحقيقة من دون نوع من الممارسات أو مجموعة من الممارسات الخاصة جداً، والتي تحوّل وتغيّر نمط كينونة النفس، أي تغيرها كما هي معطاة، وتقوم بتحويلها، فإن هذا الموضوع سابق على الفلسفة، وقد أعطى مجالاً للعديد من الإجراءات الطقسية على الأقل. فهنالك، إذا شئتم، قبل أفلاطون، وقبل نص **ألقيبيادس**، وقبل سقراط، تقنيات للذات كاملة لها علاقة بالمعرفة، سواء تعلق الأمر بمعرفة خاصة أو بالبلوغ الشامل للحقيقة ذاتها[٥]. إن هذه الفكرة التي تقتضي استعمال تقنية كاملة حول الذات من اجل بلوغ الحقيقة هو ما يظهر في اليونان القديمة، وظهر كذلك في مختلف الحضارات أو في سلسلة من الحضارات، أو على الأقل، في

عدد من الممارسات التي أعددها واذكّر بها بشكل تخطيطي وبسيط[٦]. أولاً هنالك طقوس التطهر: فلا يمكن لنا أن نبلغ الآلهة، ولا يمكن لنا ممارسة التضحية، ولا نستطيع سماع الـ"أوراكل" (العرّافة) وفهم ما تقوله، ولا يمكن لنا أن نستفيد من المنام والرؤية التي ستنيرنا، بما أنها ستمدنا بعلامات غامضة ولكنها قابلة للفهم، كل هذا لا يمكننا القيام به إذا لم نتطهر أولاً. إن ممارسة التطهر، باعتباره طقساً ضرورياً وأولياً في الاتصال ليس فقط بالآلهة، ولكن كذلك مع من تستطيع الآلهة أن تقول له الحقيقة. إن هذا الموضوع كان مألوفاً للغاية، ومعروفاً ومشهوداً به كثيراً في اليونان الكلاسيكية أو القديمة، وكان موجوداً حتى في اليونان الهلنستية، وأخيراً في كل العالم الروماني. فمن دون التطهر لا علاقة مع الحقيقة التي تملكها الآلهة. وهنالك تقنية أخرى (إنني اعرض هذه التقنيات كيفما اتفق، فلست أقدم هنا بالتأكيد دراسة نسقية أو منظمة، والمؤكد أنني لا أقدم هنا دراسة منظمة): إنها التقنيات المتعلقة بتركيز الروح. إن الروح شيء متحرك. إن الروح والنفث والنفخ والنَفَس هي من الأشياء التي يمكن أن تتحرك، ويمكن للخارج أن يؤثر فيها. ويجب أن نُبعد عن هذه الروح وعن هذا النَفَس كل ما يضيعه أو يمحوه. يجب أن نُبعده عن المخاطر الخارجية، وأن لا نعرّضه للمخاطر الخارجية، ويجب ان يكون هنالك شيء ما، أو شخص ما من الخارج يقبض عليه. يجب أن نبعده حين تحين لحظة الموت، بحيث لا يكون منثوراً أو منتشراً أو ضائعاً. إذن يجب تركيز هذه الروح، هذه النفس، هذا الهواء، او هذا الريح، والتقاطه، وجمعه حول نفسه من أجل أن نعطيه نمطاً من الوجود، ونوعاً من الصلابة يمكنه من الدوام والاستمرار والمقاومة طوال الحياة، وان لا يتشتت ويتفرق وينتشر عندما تحين ساعة الموت. وهنالك تقنية أخرى، وإجراء آخر يرتبط بهذه التقنيات المتعلقة بالذات؛ إنها تقنية الابتعاد والتقاعد، والتي لها كلمة، وتعلمون أنها ستصبح كلمة غنية جداً في كل الروحانية الغربية؛ إنها العزلة والتوحد والزهد. إن الابتعاد والتقاعد مفهومٌ في تقنيات الذات القديمة هذه على انه طريقة معينة للتفرغ والابتعاد والاستنكاف والامتناع ـ إلا أنه استنكاف في المكان نفسه ـ عن العالم الذي نحن فيه، وقف الاتصال بمعنى ما، أو فك الارتباط بمعنى ما مع العالم الخارجي، وعدم الانفعال أو التفاعل مع كل ما يدور من حول النفس، والعمل وكأننا لا نرى شيئاً، وفعلياً عدم النظر أو رؤية ما هو حاضر ومرتسم أمام العين. إنها، إذا شئتم، تقنية الغياب المرئي. نحن هنا دائماً

مرئيون من قبل الآخرين، ولكننا غائبون. إننا هناك. والمثال الرابع، ومرة أخرى إنها مجرد أمثلة، يتعلق بممارسة الصبر التي ترتبط أيضاً بهذا التركيز الروحي، وبهذا التفرغ أو التقاعد أو الاستنكاف، وما يقتضيه من تحمل المصائب والويلات والتجارب المؤلمة والصعبة، وكذلك مقاومة الإغراءات التي يمكن أن تُعرض على المرء.

إن هذه المجموعة من الممارسات، وكذلك مجموعات أخرى أيضاً، كانت موجودة إذن في اليونان القديمة، ولها آثار كبيرة. وقد تم إدخال معظمها وإدماجها داخل حركة روحية ودينية وفلسفية معروفة جداً، ألا وهي الحركة الفيثاغورية بكل مكوّناتها الزهدية. وسأتناول فقط مثالين من هذه العناصر أو المكونات من تقنيات الذات في الفيثاغورية[٧]. سأتناول هذين المثالين لأنه سيكون لهما أثر كبير، وسنجدهما حاضرين أيضاً في الحقبة الرومانية وفي القرنين الأول والثاني من تاريخنا، وسيتم توزيعهما ونشرهما في مدارس فلسفية أخرى. عندكم، على سبيل المثال، التحضير التطهري للحلم. بما انه بالنسبة للفيثاغوريين أن تحلم خلال النوم يعني أن تكون في اتصال مع العالم الإلهي، وهو عالم الخلود، عالم ما وراء الموت، وهو أيضاً عالم الحقيقة، لذا وجب الاستعداد للحلم[٨]. إذن يجب القيام قبل النوم ببعض الممارسات الطقوسية أو التمارين الطقسية التي تطهِّر الروح، وتسمح لها أو تجعلها قادرة في الدخول في اتصال مع العالم الإلهي وأن تفهم دلالتها، ورسائلها والحقائق التي تكشف عنها بشكل غامض قليلاً. ومن بين تقنيات التطهر هذه، هنالك الاستماع إلى الموسيقى، استنشاق العطور، وبالطبع هنالك ممارسة اختبار وامتحان الضمير[٩]، وذلك بالنظر في يومه وفي ما قضاه، وتذكّر الأخطاء التي ارتكبت، وبالنتيجة التطهر من خلال فعل التذكر؛ إنها ممارسة أسندنا دائماً، وأرجعنا دائما أبوتها إلى فيثاغورس[١٠]. أما وأن يكون فيثاغورس هو أول من قال بذلك، أو من دعا إلى ذلك فعلياً، فهذا لا يهمّ كثيراً. وعلى أية حال، فإنها ممارسة فيثاغورية مهمّة وتعلمون مدى انتشارها. وسأتناول أيضاً مثالاً آخر من بين أمثلة عديدة في تقنيات الذات، وهي تقنيات يمكن أن نجدها عند الفيثاغوريين: إنها تقنيات الاختبار والامتحان. بمعنى أن ننتظم حول أنفسنا، ونعرض عليها شيئاً ما، ونصطنع لها قيمة الغواية والافتتان، ونمتحن أنفسنا ونختبرها من اجل أن نعرف إن كنا قادرين على المقاومة. إن هذه الممارسات كانت قديمة أيضاً، ودامت طويلاً، وتم إثباتها منذ القدم. وسأتناول

كمثال فقط، نصاً لبلوتارخوس(*) (نهاية القرن الأول وبداية القرن الثاني من تاريخنا الميلادي). يروي بلوتارخوس في محاورته **شيطان سقراط**، حيث يظهر جلياً انه الناطق باسم الفيثاغوريين، التمرين البسيط الآتي: نبدأ صباحاً بجملة من التمارين الفيزيائية الطويلة، متعبة وشاقة، بحيث تجعلنا نتضور جوعاً. وعندما ننجزها، نجلس إلى موائد عليها مختلف صنوف الأكل الشهي والأطباق اللذيذة، والأطعمة الطيبة. نجلس أمامها، وننظر فيها، ونتأملها. ثم بعد ذلك، ننادي العبيد. ونعطي هذا الطعام للعبيد، ونكتفي بطعام زهيد، طعام العبيد أنفسهم[١١]. وعلى كل حال، فإن كل هذا سنعود إليه من دون شك من اجل أن نرى تطوراتها[١٢].

وأخيراً، لقد أشرت إلى هذا لأقول لكم إنه وقبل بروز وظهور مفهوم الاهتمام بالنفس في الفكر الفلسفي الأفلاطوني، فإننا نلاحظه ونتبينه بشكل خاص عند الفيثاغوريين، حيث نجد مجموعة أو سلسلة من التقنيات التي تتصل بالاهتمام بالنفس. ولا يجب أن ننسى في السياق العام لتقنيات الذات هذه، انه وحتى بالنسبة لأفلاطون، وحتى وإن كان صحيحاً ـ كما سأبيِّن لكم ذلك ـ أن الاهتمام بالنفس قد تم حصره في شكل المعرفة ومعرفة النفس، فإننا نجد آثاراً عديدة لهذه التقنيات. على سبيل المثال، هنالك إثبات، بشكل واضح، لتقنية تركيز الروح، للروح التي تتأمل، وتستغرق، وتجمع نفسها. ففي **محاورة فيدون**، نجده يقول على سبيل المثال، يجب أن تتعود النفس، من خلال النقاط أو المواقع المختلفة للجسد، أن تجمع نفسها أو أن تضم ذاتها، وأن تسكن في نفسها قدر الإمكان[١٣] وفي **محاورة فيدون** نفسها يقول إن على الفيلسوف «أن يعتني بالروح»[١٤] [...](**) وتجدون أيضاً تأكيداً على هذا عند أفلاطون، وفي **فيدون** أيضاً، ممارسة العزلة، والابتعاد الذي يبرز أساساً في السكون والثبات[١٥]؛ سكون وثبات النفس وسكون وثبات الجسد: الجسد الذي يقاوم، والروح التي لا تتحرك، الروح التي تكون بمعنى ما ثابتة أو مستقرة على نفسها، على محورها، ولا شيء يلهيها أو يشغلها أو يبعدها عن نفسها. إنها الصورة المعروفة عن سقراط التي يقدمها في **محاورة المأدبة**. تعرفون أن سقراط كان خلال الحرب قادراً على

(*) بلوتارخوس: مؤرخ وكاتب سيرة ومفكر أخلاقي، ولد سنة ٤٦ م وتوفي سنة ١٢٥ م. من أهم أعماله: **حياة الرجال العظام**، **وفي سكينة الروح**، **والفضائل الأخلاقية** (م).

(**) نسمع فقط «وهنا [...] الفلسفة بوصفها توجيهاً أو قيادة أو بوصفها علاجاً للروح، واندماجاً داخل الممارسة الفلسفية لهذه التقنية المتعلقة بالاستغراق وتجميع وضم الروح لروحه».

أن يبقى وحيداً ثابتاً ومستقيماً وقدماه في الثلج. لا يحس بكل ما يجري من حوله[١٦]. وتجدون أيضاً عند أفلاطون ذكراً لجميع هذه التقنيات المتعلقة بالصبر ومقاومة الغواية. وهنا أيضاً، ومرة أخرى، نجد في **المأدبة** صورة سقراط المستلقي بجنب ألقيبيادس، ومع ذلك يتمكن سقراط من التحكم في رغبته[١٧].

اعتقد أن انتشار وتوزع تقنيات الذات هذه داخل الفكر الأفلاطوني، لم تكن إلاّ خطوة أولى من بين مجموعة من الانتقالات، وإعادة التنشيط والتنظيم لهذه التقنيات، ولما سيصبح بمثابة الثقافة الكبرى للذات في المرحلتين الهلنستية والرومانية. بالطبع، تجدون تقنيات من هذه النوع عند الأفلاطونيين الجدد والفيثاغوريين الجدد، كما تجدونها عند الأبيقوريين وعند الرواقيين وقد أُعيد عرضها، وتمّت إعادة النظر فيها بطريقة مغايرة، وسنرى ذلك كله لاحقاً. ولكن، إذا أخذنا على سبيل المثال موضوع ثبات واستقرار الفكر، بحيث لا يعكر صفوه أو ثباته أو استقراره أي معكر ـ لا من الخارج، وهو ما يضمن أمنه، ولا من الداخل وهو ما يضمن هدوءه (إذا استعملنا القاموس الرواقي الروماني)[١٨] ـ، فإن ممارسة ثبات واستقرار الفكر هذه، قد تم إعادة نقلها وتشييدها داخل تقنيات الذات، وبصيغ عامة ومختلفة بالطبع عن هذه الممارسات التي حدثتكم عنها قبل قليل. فمثلاً، إن مفهوم العزلة، أي هذا النوع من الممارسة التي تجعل الفرد يعتزل الناس، وينقطع عن العالم الخارجي، فإنكم تجدون نظرية لها في الرواقية الرومانية. تجدون ذلك عند ماركوس أورليوس(*) في مقطع طويل، سأحاول أن اشرحه لكم، حيث إن موضوعه هو: «الناسك بنفسه، المتوحد، حبيس نفسه، المعتزل بنفسه والمتجه نحو نفسه»[١٩]. تجدون عند الرواقية سلسلة من تقنيات تطهير التصورات، والتحقق كلما ظهرت الهواجس (الفنتازيا)، والممارسة التي تسمح بالتعرف على الهواجس الخالصة وغير الخالصة، وتلك التي نقبلها وتلك التي نرفضها. هنالك، إذا شئتم، خلف كل هذا التجربة الكبيرة، أو التنوع الكبير الذي يمكن أن نقرأه في صورة تطور مستمر، ولكن له عدداً من اللحظات المهمة حيث نشهد النقلات وإعادة التنظيم الشامل. ويبدو لي أن أفلاطون واللحظة الأفلاطونية، وبشكل خاص نص **ألقيبيادس**، تدل على هذه اللحظات حيث تمت إعادة تنظيم متدرج لكل هذه التقنيات القديمة للذات التي كانت سابقة على

(*) ماركوس أورليوس: إمبراطور روماني وفيلسوف رواقي، ولد سنة ١٢١ وتوفي سنة ١٨٠م. من أهم أعماله: **أفكار لنفسي** (م).

أفلاطون وعلى سقراط. وإن كل هذه التقنيات القديمة للذات، فيما يبدو لي، عند أفلاطون وفي **محاورة ألقيبيادس**، وفي مكان ما بين سقراط وأفلاطون، قد تعرضت أو خضعت إلى إعادة تنظيم أساسية او عميقة. وفي كل الأحوال، فإن مسألة "الاهتمام بالنفس" قد أخذت في الفكر الفلسفي مستويات جديدة، وغايات مختلفة، وأشكالاً متنوعة كلياً أو جزئياً، وكما أخذت عناصر سابقة يُمكن لنا أن نجدها في هذه التقنيات التي أشرت إليها سابقاً.

وهذا يعني إذن أنني أريد العودة إلى موضوع الانبثاق الفلسفي الأول، وكذلك إلى استمرار ردّ هذه التقنيات كلها إلى نص **ألقيبيادس**، وتحديداً إلى المقطع ١٢٧ ج حيث يقول: «يجب أن تعتني بنفسك. يجب الاعتناء بالنفس ولكن...» وهذا هو السبب الذي يجعلني أؤكد على هذا النص. ذلك انه ما إن قال سقراط: «يجب الاهتمام بالنفس» حتى ظهر شك ما. فقد توقف لبرهة، ثم قال: من الجيد أن نهتم بأنفسنا، ولكن قد نقع في الخطأ، أو هنالك خطر الوقوع في الخطأ. هنالك مخاطرة بأن لا نعرف جيداً ما الذي يجب فعله أو القيام به عندما نريد الاهتمام بأنفسنا. وانه بدلاً من أن نطيع بشكل أعمى هذا المبدأ (علينا أن نعتني بأنفسنا)، يجب كذلك أن نتساءل: «ماذا يعني الاهتمام بالنفس؟»[٢٠] قبل كل شيء، إننا نعرف جيداً ـ يقول سقراط ـ أو أننا نعرف تقريباً، ماذا يعني أن نعتني بأحذيتنا. هنالك فن لهذا الأمر، ونجده عند الإسكافي. إن الإسكافي يعرف تماماً كيف يعتني بذلك. ونعرف تماماً ماذا يعني أن نهتم بأقدامنا. إن الطبيب يقدم لنا النصائح حول هذا الأمر، لأنه مختص في الموضوع. ولكن "اهتم بنفسك"، من يعرف بالضبط ماذا تعني هذه العبارة؟ وسينقسم النص بشكل طبيعي جداً إلى قسمين انطلاقا من سؤالين: **أولاً**، في شرط أو وجوب "الاهتمام بالنفس"، ما هو هذا الشيء؟ ما هو هذا الموضوع الذي يجب الاهتمام به؟ ما هي هذه الذات أو هذه النفس؟ **وثانياً**، في "الاهتمام بالنفس". هنالك الاهتمام والاعتناء، فما هي الأشكال التي يجب أن يتخذها هذا الاهتمام، وبأي شيء يتعلق، بما أن رهان الحوار أو المحاورة هو الآتي: إذا كان عليّ أن اهتم بنفسي فذلك من اجل أن أصبح قادراً على حكم الآخرين، وعلى حكم المدينة. إذن، يجب أن يكون الاهتمام بالنفس بطريقة ما، وأن يقدم في الوقت ذاته، الفن (التقنية، المهارة) التي تسمح بحكم جيد للآخرين. وإجمالاً، وفي تعاقب السؤالين: ما هي النفس؟ وما هو الاعتناء أو الاهتمام؟ فإن الأمر يتعلق بالإجابة على استفهام وتساؤل واحد:

يجب أن نعطي للنفس أو لذات النفس وللاهتمام بالنفس تحديداً يسمح باستخراج وتقديم المعرفة الضرورية لحكم الآخرين. ذلك هو إذن رهان القسم الثاني أو الجزء الثاني من المحاورة التي تبدأ من المقطع ١٢٧ج. وهذا ما سأحاول دراسته منهجياً، وذلك بالبدء بالسؤال الأول: ما هي هذه النفس أو الذات التي يجب الاعتناء بها؟ وثانياً: ماذا يقتضي هذا الاعتناء وهذا الاهتمام؟

السؤال الأول: ما هي النفس أو ما هي الذات؟ اعتقد بداية انه يجب ملاحظة الطريقة التي طُرح بها السؤال. لقد طُرح السؤال بطريقة مهمة، لأننا نلاحظ في هذا السؤال إعادة ظهور الإحالة الطبيعية إلى "العرّافات" وإلى "دلفي" وإلى العرّافة "بيثي" وإلى ما تقوله هذه العرّافة، أي: يجب أن تعرف نفسك(٢١). إنها المرة الثانية التي نرى فيها الإحالة إلى نصيحة دلفي تظهر في النص. لقد ظهرت في المرة الأولى، ربما تذكرون ذلك، عندما تحاور سقراط مع ألقيبيادس وقال له: جيد، جيد جداً، تريد أن تحكم أثينا، عليك إذن أن تتغلب على خصومك في المدينة، وعليك أن تتغلب أيضاً على الاسبرطيين والفرس. فهل تعتقد أنك قوي جداً، وأن لديك القدرات الكافية؟ وهل تملك ثروات؟ وهل اكتسبت بشكل خاص التربية الواجب اكتسابها أو المطلوبة؟ وبما أن ألقيبيادس لم يكن متأكداً من انه قادر على تقديم إجابة وافية أو ايجابية ـ أو على أية حال الإجابة بالنفي أو الإثبات ـ فإن سقراط قال له: لكن عليك أن تنتبه قليلاً، فكّر في من تكون، انظر في نوع التربية التي تلقيتها. من الأفضل أن تعرف نفسك قليلاً (هنا إحالة إلى "اعرف نفسك" وهي إحالة غير مباشرة بالطبع)(٢٢). إن هذه الإحالة الأولى، كما ترون، والتي نجدها في مقطع من النص الذي حللته في الحصة السابقة، استطيع أن أقول إنها إحالة ضعيفة وعابرة. لقد استعملت "اعرف نفسك" ببساطة من اجل دفع ألقيبيادس إلى أن يفكر بجدية أكثر في من هو عليه، وفي ما هو قادر على فعله، وفي المهام الصعبة التي تنتظره عندما يتولى حكم المدينة. أما هنا (أي الاستعمال الثاني)، فإنها طريقة أو وجه آخر، ومستوى آخر نراه يُظهر نصيحة "اعرف نفسك". وهنا بالفعل، نعرف انه يجب أن نهتم بأنفسنا. والسؤال هو في معرفة ما هي هذه النفس أو ما هي "نفسنا" هذه. في صيغة الاهتمام بالنفس، هنالك السؤال: ما هي النفس؟ يقول النص اعرف نفسك. هذا الاستعمال الثاني، هذه الإحالة الثانية إلى نصيحة دلفي، علينا، فيما اعتقد، أن نفهمها جيداً. لا يتعلق الأمر إطلاقاً بذلك عند سقراط عندما قال: جيد، عليك أن

تعرف من أنت، قدراتك، روحك، عواطفك، إن كنت فانياً أم غير فان. . . الخ، أقول لا يتعلق الأمر إطلاقاً بهذا. إن هذه، بطريقة ما، مسألة منهجية وصورية أو شكلية، ولكن اعتقد أنها أساسية في هذه العملية: يجب أن تعرف ما هي النفس، يجب أن تعرف ما هي ذاتك. إذن، ليس معرفة «أي نوع من الحيوان تكون أنت، ما طبيعتك، مما تتكوّن»، وإنما: «[ماذا تكون] هذه العلاقة، ما الذي تحدد أو تعيِّن من خلال هذا الضمير نفسك، ما هو هذا العنصر الذي هو نفسه من جهة الذات، ومن جهة الموضوع». عليك أن تهتم بنفسك، أنت الذي عليك أن تعتني ولا تعتني بشيء آخر غير نفسك، [الشيء ذاته] الذات التي "تعتني بـ" وأنت نفسك بوصفك موضوعاً. إن النص يقول ذلك بشكل واضح جداً: يجب أن تعرف ما هي هذه النفس التي هي نفسك[٢٣]. ما هو هذا العنصر المتماهي، والحاضر في الاعتناء أو الاهتمام بالنفس؟ إنه ذات الاهتمام، وموضوع الاهتمام. ماذا يعني هذا؟ انه إذن تساؤل منهجي حول دلالة ومعنى ما تعيِّنه الصيغة النظرية أو الفكرية لفعل الأمر "اهتم أو اعتن بنفسك". وهنا تظهر الإحالة الثانية لنصيحة "يجب ان تعرف نفسك". ولكنكم ترون أنها مختلفة كلية عن الأولى التي هي مجرد نصيحة في الحذر، والتي ذكرناها سابقاً، وذلك عندما قال لألقيبيادس: حاول أن تنتبه قليلاً إلى تربيتك السيئة، وإلى مظاهر ضعفك. فماذا تعني إذن هذه النفس؟ أو بتعبير آخر إلى أي شيء تحيل إليه هذه النفس؟ إنني أقدم مباشرة الإجابة. إن الإجابة تعرفونها، لقد تم تقديمها أكثر من مرة في محاورات أفلاطون: "يجب أن تهتم بروحك"[٢٤]، يقول ذلك، عقب تسلسل أو تطور سنعود إليه لاحقاً. وبهذا يتقاطع نص **ألقيبيادس** بدقة مع سلسلة من الصيغ التي نجدها، سواء في **المحاكمة** على سبيل المثال عندما يقول سقراط إنه يدفع أو ينبِّه مواطنيه الأثينيين، وكل من يلتقي بهم، إلى أن يهتموا بأرواحهم حتى يصبحوا على أفضل حال ممكن[٢٥]. وتجدون هذه العبارة كذلك في **محاورة أقراتيلس**، وفيما يتعلق بنظريات هيراقليطس عن التدفق الكلي. كان يقول: لا يجب أن نعوّل على الكلمات (الاعتناء، والمتابعة والحرص على ذات النفس و[على] الروح)، فإن التقاطع ما بين الحرص والعناية والاهتمام جلي وواضح[٢٦]. كما أنكم تجدون أيضاً في **محاورة فيدون** المقطع المشهور، و هو: إذا كانت الروح غير فانية، فإنها بحاجة إلى أن نعتني بها[٢٧]، وبحاجة إلى الحمية والاعتناء.... وعندما يصل ألقيبيادس إلى العبارة: «ما هي هذه النفس التي يجب الاعتناء بها؟ طيب،

إنها الروح». فهو يتقاطع إذن مع أشياء كثيرة، ومع مواضيع نجدها بالفعل في نصوص أفلاطونية أخرى. إلا أنني اعتقد بأن الطريقة التي نصل بها إلى هذا التحديد الذي يرى في النفس روحاً أو يحدد النفس بوصفها روحاً، والطريقة التي تُدرك أو تُتصور بها الروح هنا، نجدها مختلفة جداً على ما هي عليه في نصوص أخرى أو مقاطع أخرى من نصوص أفلاطون. لأنه وبالفعل، وانطلاقاً من اللحظة التي يقول فيها ألقيبيادس: «ما يتعين الاهتمام به هو الروح، الاهتمام بالروح نفسها أو بالروح ذاتها»، يمكن لنا أن نتصور أو نتخيل بأننا قريبون جداً مما يقوله أفلاطون في **الجمهورية**. ويمكن **لألقيبيادس** أن تكون بطريقة ما الشكل المقلوب **للجمهورية**، حيث نجد، كما تعلمون، المتحاورين يتساءلون عن ماهية العدالة، عمّا هو العدل بالنسبة للفرد، وحيث يظهر وكأنهم لم يجدوا جواباً، وان عليهم أن ينتقلوا من الأحرف الصغيرة للعدالة كما هي مرسومة في الأفراد إلى الأحرف الكبيرة كما هي في المدينة، وذلك من أجل قراءتها بشكل جيد وفهم ما هي العدالة: فإذا ما أردتُ أن اعرف العدالة في روح الفرد فعلي أن أراها في المدينة[٢٨]. وعليه، يمكن أن نتصور أو نتخيل بأن طريقة **ألقيبيادس** هي بشكل ما أو بكيفية هي نفس طريقة **الجمهورية** ولكنها مقلوبة. بمعنى أن المتحاورين في **ألقيبيادس** يبحثون عن معرفة ماهية الحكم الجيد أو الأفضل، وماذا يقتضي الوئام والوفاق في المدينة، وما هي الحكومة العادلة. وبتساؤلهم عمّا هي الروح فإنهم قاموا بالبحث عنها في الفرد المماثل لنموذج المدينة. ويمكن أن توضح مراتبية ووظائف الروح، قبل كل شيء، المسألة المتعلقة بفن الحكم.

إلا أن الحوار لا يتم بهذه الطريقة. يجب أن نعرف قليلاً كيف يتوصل سقراط وألقيبيادس في حوارهما إلى هذا التحديد (تحديد بديهي، ولكنه يمكن أن يكون مفارقاً بعض الشيء) الذي يرى في النفس روحاً. وبشكل دال جداً، فإن التحليل الذي يقودنا من السؤال: من أكون؟ أو من تكون ذات النفس هذه؟ أو ما هي الذات نفسها؟ إلى الجواب: أنا روحي، إن هذه الحركة تبدأ بجملة من الأسئلة التي ألخصها إذا شئتم على هذا النحو[٢٩]. عندما نقول: «سقراط يتحدث أو يتكلم مع ألقيبيادس»، فماذا يعني هذا؟ إن الجواب المعطى هو: إن سقراط يستعمل اللغة. إن هذا المثال بسيط، ولكنه يحمل دلالة كبيرة في الوقت نفسه. إن السؤال المطروح هو سؤال الموضوع. «سقراط يتحدث أو يتكلم مع ألقيبيادس»، ماذا يعني هذا؟ يسأل سقراط. بمعنى: ما هو الموضوع الذي يثيره هذا النشاط

الكلامي المتعلق بكلام سقراط الموجه إلى ألقيبيادس؟ يتعلق الأمر بتمرير خط التمييز الذي يسمح بعزل وتمييز موضوع الحركة عن مجمل العناصر (الكلمات، الأصوات. . . الخ) وذلك بحركة كلامية تشكل ذاتها وتسمح بإنجازها. يتعلق الأمر إجمالاً، إذا شئتم، بإظهار وإبراز الموضوع بطريقة غير قابلة للاختزال. وهذا النوع من الخط الذي يمرره السؤال السقراطي ما بين الحركة والموضوع، سنراه مستعملاً ومطبَّقاً في مجموعة من الحالات السهلة والبديهية، والتي تسمح بتمييز موضوع جميع الوسائل والأدوات والإمكانيات التقنية التي يستعملها في حركة ما. وهكذا، وعلى سبيل المثال في فن الاسكافي، هنالك الوسائل كالمقعدة ثم هنالك من يستعمل هذه الوسائل، وهو الاسكافي. في الموسيقى هنالك الآلة (القيثارة) وهنالك الموسيقي. والموسيقي هو من يستعمل الآلة. وما يبدو بسيطاً جداً، عندما يتعلق الأمر بالحركة "بواسطة الآلات"، ويمكن أن نعرف هذا عندما نحاول أن نسأل ليس عن النشاط الأداتي، وإنما عن الحركة التي تحدث في الجسم نفسه. عندما نفرك أو نحرك أيدينا من اجل تدوير شيء ما، فماذا نفعل؟ جيد، هنالك اليدان، ثم هنالك من يستعمل اليدين، وهنالك العنصر وهو النفس التي تستعمل اليدين. وماذا نفعل عندما ننظر في شيء من الأشياء؟ نستعمل عيوننا، بمعنى أن هنالك شيئاً ما يستعمل العينين. وبشكل عام، عندما يفعل الجسم شيئاً ما، فإن هنالك عنصراً ما يستعمل الجسد. ولكن ما هو هذا العنصر الذي يستعمل الجسد؟ من البديهي أنه ليس الجسد ذاته، لأن الجسد لا يمكن أن يستعمل نفسه. فهل علينا أن نقول إن الذي يستعمل الجسد هو الإنسان. الإنسان مفهوماً على أنه تركيب من الجسد والروح؟ لا بالتأكيد. ذلك لأنه حتى في حالة التركيب هذه، وحتى وإن افترضنا بأن الجسد بجانب الروح، فإن الجسد لا يُمكنه حتى عندما يكون معاوناً ومساعداً أن يستعمل الجسد. إذن، ما هو العنصر الذي يستعمل الجسد بالفعل، ويستعمل أجزاء الجسد، وأعضاء الجسد باعتبارها وسائل، وبالتالي سيستعمل اللغة؟ جيد، إنه الروح، ولا يمكن إلاّ أن يكون الروح. إذن، إن موضوع جميع الحركات الجسمية والاداتية واللغوية هو الروح. وهكذا وصلنا إلى الروح. ولكنكم ترون أن هذه الروح التي وصلنا إليها من خلال هذا الاستدلال الغريب حول عبارة "استعمل شيئاً ما" (سأعود بعد قليل إلى السؤال حول دلالة "استعمل شيئاً ما")، لا تمتُّ بصلة إلى الروح سجينة الجسد التي نجدها على سبيل المثال في **محاورة فيدون**[٣٠]، ولا علاقة لها بالروح المقرونة

بجناحين، والتي يجب قيادتها في أفضل وأحسن اتجاه، كما في **محاورة فيدروس**[٣١]، وليست أيضاً روحاً تراتبية وفقاً لهيئات مرتبة يجب أن تكون متناسقة كما هي الحال في **محاورة الجمهورية**[٣٢]. إنها الروح فقط بوصفها موضوعاً للحركة. الروح باعتبارها مستعملة الجسد وأعضاء الجسد ووسائله... الخ. والكلمة الفرنسية التي استخدمها هنا، وهي "استعمل"، هي ترجمة لفعل مهمّ في اليونانية، وله دلالات متعددة. فالفعل اليوناني: Khrêshtai (استعمل)، يفيد وجوهاً عديدة من العلاقات التي يمكن أن نقيمها مع الشيء أو مع الذات أو مع النفس. بالطبع إنه يعني: استعمل، واستخدم (استخدم أداتاً، أو وسيلة)... الخ. كما يفيد أيضاً تصرفاً أو سلوكاً أو توجهاً، كما في العبارة الآتية: "يتصرف بعنف"، أو كما نقول نحن: "يستعمل العنف". وكما ترون فإن "استعمل" في هذه اللحظة ليس لها بالضبط معنى الاستعمال لأنها تعني التصرف بعنف. وعليه، فإن "استعمل" تفيد تصرفاً معيناً أو توجهاً معيناً. كما يفيد الاستعمال نمطاً من العلاقة مع الآخر. فمثلاً في قولنا "استعمل الآلهة"، لا تعني بأننا نستعمل الآلهة لغاية معينة، وإنما تعني أن لدينا مع الآلهة العلاقة التي يجب أن تكون كذلك، وانه من الاعتيادي أن تكون لنا هذه العلاقة. وتعني أيضاً تشريف الآلهة، وتقديم القرابين لها، والقيام بما يجب القيام نحوها. وعبارة "استعمل الخيل أو الفرس"، لا تعني أننا أخذنا الحصان من اجل أن نفعل به ما نريد، وإنما تعني أننا نقوده كما يجب، وأننا نستعمله وفقاً لقواعد فن الفروسية. كما تعني "الاستعمال" نوعاً من السلوك والموقف من الذات. والعبارة اليونانية القائلة: "يستعمل انفعالاته لغرض ما" epithumiais khresthai، لا تعني إلاّ "تحكم المرء في انفعالاته"، والعبارة القائلة: "استعمل غضبه" Orge khresthai لا تعني سوى "تحكّم في غضبه". وعليه، فإنه عندما يستعمل أفلاطون أو سقراط عبارة "اهتم بنفسك"، فإنه يريد في الواقع أن يحدد ليس نوعاً من العلاقة الأداتية مع الروح مقارنة بالعالم أو بالجسد، وإنما الوضعية المتفردة والمتعالية بطريقة ما للموضوع مقارنة بما يحيط به، ومقارنة بالأشياء التي تحت تصرفه، وكذلك مع الآخرين الذين تربطه علاقة بهم، ومع جسمه، ومع نفسه ذاته. نستطيع القول إنه عندما استعمل أفلاطون هذا المفهوم أو التصور المتعلق بالروح من اجل أن يبحث عن النفس التي يجب الاهتمام والاعتناء بها، فإن الأمر لم يكن يتعلق بالروح ـ الجوهر التي اكتشفها، وإنما يتعلق بالروح ـ الذات. وهذا التصور الخاص بالروح سيكون

التصور المحدد الذي نجده ونلقاه ونعثر عليه على امتداد تاريخ الاهتمام بالنفس وبأشكاله(*). وسيكون هذا التصور مهماً للغاية عند الابيقوريين. وسيكون، فيما اعتقد، مركز نظرية وممارسة الاهتمام بالنفس عند إبقتاتوس(٢٣). وسيكون الاهتمام بالنفس اهتماماً بالنفس باعتبارها "ذاتاً لـ"، لعدد من الأشياء: ذاتاً لأفعال أداتية، ذاتاً لعلاقة مع الآخر، ذاتاً لسلوك وتصرف على العموم، وذاتاً لعلاقة مع الذات نفسها. وباعتبارنا ذاتاً، وباعتبار هذه الذات تستعمل، ولها مواقف، ونمط من العلاقات... الخ، فعلينا أن نحرص عليها ونعتني بها. الاعتناء بالنفس باعتبارها ذاتاً روحية (مع المعاني المختلفة للكلمة: ذاتاً للحركات، والتصرفات والعلاقات، والتوجهات). إن السؤال يتعلق بهذه الأمور. الروح بوصفها ذاتاً، وليس الروح بوصفها جوهراً: هذا هو ما يؤدي إليه فيما يبدو لي تصوّر ألقيبيادس حول: ما هي النفس وما هو المعنى الذي يجب إعطاؤه للنفس عندما نقول: عليك أن تهتم بنفسك؟

ويمكن أن نلاحظ، في نقطة الوصول هذه، وكنوع من التلازم أو النتيجة، ثلاث أفكار يمكن أن ينظر إليها في إطار أو في سياق اقتصاد النص باعتبارها ثانوية وهامشية نسبياً، إلا أنها، في اعتقادي، من الناحية التاريخية لها أهمية كبيرة. وبالفعل، فإنه انطلاقاً من اللحظة التي أصبح فيها الاهتمام بالنفس يعني الروح بوصفها ذاتاً، فإن الاهتمام بالنفس سيتميز في الوقت نفسه عن ثلاثة أنماط من النشاطات التي يمكن اعتبارها (على ما يبدو أو على الأقل من النظرة الأولى) هي الأخرى بمثابة الاهتمام بالنفس: الأول هو الطب، والثاني هو رب البيت أو سيد البيت، والثالث هو العاشق(٢٤). أولاً الطبيب، الذي يعرف فن الطب، ويقوم بالتشخيص والفحص، ويقترح أدوية، ويعرف معالجة الأمراض، ويطبّق كل هذا على نفسه عندما يكون مريضاً، فهل نستطيع القول إنه بهذا يكون قد اهتم بنفسه؟ جيد، إن الإجابة ستكون بالطبع: لا. ذلك أنه عندما يفحص نفسه، وعندما يجري تشخيصاً على نفسه، وعندما يمتثل إلى حمية ما، فبماذا يهتم فعلياً؟ ليس بذاته، بالمعنى الذي بيّناه، أي ذاته بوصفه روحاً، أو روحاً ـ ذاتاً. إنه يهتم بجسده فقط، أي بهذا الذي يستعمله. انه يهتم بجسده لا بذاته. من هنا يجب أن يكون هنالك فرق في الهدف والموضوع، وكذلك في الطبيعة [ما بين] تقنية الطبيب التي يطبّقها

(*) يشير المخطوط هنا إلى انه "موجود عند أرسطو".

على نفسه بمعرفته، والتقنية التي تسمح للفرد بأن يهتم بذاته، بمعنى أن يهتم بروحه بوصفها ذاتاً. هذا هو التمييز **الأول**. والتمييز **الثاني** يتعلق بالاقتصاد. عندما يكون رب عائلة مهتماً، وسيد المنزل يعتني بأملاكه وثرواته، وينمّي ملكيته، ويعمل على ازدهارها، ويعتني بعائلته. . . الخ، فهل يمكن أن نقول عنه إنه يهتم [بنفسه]؟ نفس الاستدلال، لا جدوى من التأكيد والإصرار: إنه يهتم بممتلكاته، يهتم بما يملك، أو بما له، ولا يهتم بنفسه [ذاته]. وأخيراً، هل يمكن أن نقول إن عشاق ألقيبيادس كانوا يهتمون بألقيبيادس ذاته؟ إن سلوكهم وتصرفهم يؤكد بالفعل أنهم لا يهتمون بألقيبيادس، وإنما يهتمون بجسده وبجمال جسده، بما أنهم قد تخلوا عنه ما إن كبر وأصبح غير مرغوب فيه. إن الاهتمام بألقيبيادس ذاته، بالمعنى الحرفي للكلمة، لا يعني الاهتمام بجسده، وإنما الاهتمام بروحه، وبروحه بوصفها ذاتاً للحركة تستعمله بجسده وقدراته وملكاته. . . الخ. ترون إذن أن سقراط قد انتظر حتى تجاوز ألقيبيادس شبابه اللامع، وعندما تقدم في العمر، قام بمخاطبته ومحاورته، وهذا يدل على أن ما يهتم به سقراط، على خلاف عشاق ألقيبيادس، هو الاهتمام بألقيبيادس نفسه، بروحه، وبروحه موضوع الحركة. وتحديداً: إن سقراط يهتم بالطريقة التي سيهتم بها ألقيبيادس بنفسه.

وأعتقد، أن في هذا ـ يبدو لي انه من المكن التحفظ على ذلك ـ ما يحدد موقف ووضعية المعلم في "الاهتمام بالنفس". ذلك أن الاهتمام بالنفس هو بالفعل شيء يحتاج دائماً لكي يحدث إلى علاقة بشخص آخر هو المعلم، كما سنرى ذلك[٣٥]. لا نستطيع أن نهتم بأنفسنا من غير معلم، ولا وجود للاهتمام بالنفس من دون حضور للمعلم. وما يحدد وضعية المعلم هو أن ما يهتم به هو الاهتمام بالشخص الذي يقوده ويوجِّهه لكي يتمكن من أن يهتم بنفسه. فعلى خلاف الطبيب أو سيد البيت، فإن المعلم لا يهتم بالجسد ولا يهتم بالأملاك. وعلى خلاف الاستاذ المرّبي، فإنه لا يهتم بتلقين من يوجِّه ويقود مهارات وقدرات؛ انه لا يعلمه الكلام او الخطابة، ولا يعلمه كيف يتفوق على الآخرين. . . الخ. بل إن المعلم هو من يعنى بالاهتمام بالنفس، ويجدّ في حبه للتلميذ، ويعمل على أن يعتني تلميذه بنفسه، وبأن يحب الغلام بطريقة نزيهة. وهو نفس المبدأ الذي على الغلام أن يطبِّقه على نفسه باعتباره ذاتاً. وإذا كنتُ قد أكدت على هذه الملاحظات الثلاث المتعلقة بالطبيب وسيد البيت والعاشق، وإذا كنتُ قد أشرت إلى هذه المقاطع الثلاثة التي تم التعبير عنها في النص بشكل

مختصر وعابر، فلأنها تطرح مشكلات ستكون لها عواقب ونتائج ذات أهمية معتبرة في تاريخ الاهتمام بالنفس وتقنياتها.

أولاً، سوف نرى أن العلاقة ما بين الاهتمام بالنفس والطبيب ستُطرح بشكل منظم ودائم، وأن هنالك علاقة دائمة ما بين الاهتمام بالنفس والاهتمام بالجسد، وما بين الاهتمام بالنفس والحمية. لنقل: علاقة ما بين الاهتمام بالنفس ونظام الحمية. وإذا كان أفلاطون في نصه هذا يبيِّن الفرق الجذري الذي يميِّز نظام الحمية والاهتمام بالنفس، فإننا سنرى ترابطاً أكثر فأكثر ما بين تاريخ الاهتمام بالنفس ونظام الحمية ـ وذلك لأسباب عديدة سأعمل على تحليلها لاحقاً ـ إلى درجة أن احد الأشكال الكبرى للاهتمام بالنفس في المرحلة الهلنستية وخاصة في المرحلة الرومانية، وفي القرنين الأول والثاني بعد الميلاد، سيتمثّل في نظام الحمية. وعلى كل حال، فإن نظام الحمية باعتباره نظاماً عاماً لوجود الجسد والروح، سيصبح أحد الأشكال الأساسية للاهتمام بالنفس .**ثانياً**، ستُطرح أيضاً، وبصفة منتظمة، مسألة العلاقة بين الاهتمام بالنفس والنشاط الاجتماعي والواجبات الخاصة لرب العائلة والزوج والابن والمالك والسيد والعبد. . . الخ. إن كل هذه الأسئلة مجتمعةٌ في الفكر اليوناني تحت اسم "الاقتصادي" كما تعرفون جيداً. فهل الاهتمام بالنفس يتناسب أم لا يتناسب مع مجموع هذه الواجبات؟ سيكون هذا السؤال أحد الأسئلة الأساسية. والجواب لن يكون واحداً عند مختلف المدارس الفلسفية. لنقل، إجمالاً، ان لدى الابيقوريين توجهاً إلى فصل ما أمكن الواجبات الاقتصادية عن الاهتمام بالنفس، في حين أن الرواقيين يؤكدون عكس ذلك، أي وجود علاقة ورابطة بينهما، وسيحاولون ما أمكنهم ذلك ربط الاهتمام بالنفس بالاقتصاد ربطاً صارماً . **ثالثاً وأخيراً**، ستُطرح كذلك، خلال قرون، مسألة العلاقة ما بين الاهتمام بالنفس والعلاقات الغرامية: هل الاهتمام بالنفس الذي يتكوَّن، ولا يمكن له أن يتكوَّن إلا في علاقة مع الآخر، أو بالعودة إلى الآخر، لا بد وأن يمر كذلك بالعلاقة الغرامية؟ وهنا سنرى عملاً كبيراً ومفصلاً، عملاً على مستوى الحضارات اليونانية والهلنستية والرومانية، والذي سيفصل شيئاً فشيئاً ما بين الاهتمام بالنفس والشبق، وسيترك جانباً الشبق ضمن ممارسة فردية، شكية، قلقة، ومرفوضة إلى حد ما، وذلك عندما يصبح الاهتمام بالنفس احد الموضوعات الأساسية أو الكبرى لهذه الثقافة. إذن، سيحدث فصل ما بين الشبق والاهتمام بالنفس، وموقف متعارض ما بين الرواقيين والابيقوريين فيما يتعلق

بالعلاقة [ما بين] الاهتمام بالنفس والاقتصاد، وربطٌ، في المقابل، ما بين نظام الحمية والاهتمام بالنفس. تلك هي الخطوط الثلاثة الكبرى لهذا التطور(٣٦) [. . .](*).

الهوامش

(١) حول حب الغلمان، انظر:

- H. I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Ed. Seuil, Paris, 1984.

(٢) وصف ميشيل فوكو السلطة الرعوية التي أقامتها الكنيسة المسيحية لأول مرة في دروسه لسنة ١٩٧٨، الدرس ٢٢، ويمكن قراءة هذا الدرس في النص الذي نشره بعنوان: «نحو نقد للعقل السياسي»، في الجزء الرابع من أعماله: **أقوال وكتابات** *Dits et Ecrits*, nº 291, pp. 145 - 147.

(٣) ولد بروتاغوراس في بداية القرن الرابع قبل الميلاد، وكان سفسطائياً معروفاً في أثينا، حيث كانت له صلات قوية ببركليس، ولقد تحدث عنه أفلاطون في محاورة حملت اسمه، حيث عبّر السوفسطائي عن رغبته في جعل الفضيلة موضوع تعليمه الذي كان يتقاضى عليه أجراً، إلا أن الوصف اللاحق الذي تمدمه فوكو، يشير ضمناً إلى جورجياس الذي كان موضوع محاورة لأفلاطون أيضاً.

(٤) تعني هذه الكلمة الألمانية: التكوين أو التعليم الذاتي، او الاستقلالية. وهذا التصور متداول في الرواية التعليمية او القصة التعليمية، حيث نجد نموذجها في رواية: **سنوات تعلم وليام ماستر**، للشاعر الألماني غوته.

(٥) حول مفهوم أو تصور "تكنولوجيا الذات" أو "تقنيات الذات" كمجال تاريخي محدد أو مخصوص للاكتشاف أو الاستكشاف، انظر الجزء الرابع من أعمال ميشيل فوكو: **أقوال وكتابات**، رقم ٣٤٤، ص ٦٢٧. وباعتبارها عملية تذويت لا يمكن ردها إلى الألعاب الرمزية، ينظر ص ٦٢٨. وحول تعريفها وتحديدها انظر رقم ٣٣٨، ص ٥٤٥.

(٦) اهتم ميشيل فوكو كثيراً بتاريخ تقنيات الذات في اليونان في الثمانينات من القرن العشرين، ولمزيد من التفصيل، يمكن العودة أيضاً الى:

- L. Gernet, *Anthropologie de la grec antique* ,Ed. Maspero, Paris, 1968, p. 252.

- J. P. Vernant, *Mythe et pensée chez les grecs*, Ed. Maspero, Paris, 1965, t.I, p. 114.

(٧) لا نعرف عن تنظيم الجماعات الفيثاغورية الاولى وممارساتهم الروحية، الا من خلال كتابات متأخرة، ككتابات بورفيروس وأفلاطون، ولمزيد من الاطلاع انظر:

- W. Burkert, *Lore and Science in Ancient Phythagoreanism*, trad de l'anglais par Edwin L. Milnar, Cambridge, Mass., Harvard University Press, Cambridge, 1972.

(٨) يحيل هنا فوكو إلى الأوصاف البدائية أو الأولية للجماعة الفيثاغورسية، للمزيد من الاطلاع انظر:

(*) نسمع فقط: «. . . ترون أن مشكلات العلاقة ما بين الاهتمام بالنفس والطبيب، والتسيير العائلي، والمصالح الذاتية والشبق. . .».

- Jamblique, *Vie de Pythagore*, trad. L. Brisson & A. Ph. Segonds, Les Belles Lettres, Paris, 1996, p. 36 - 37.

(٩) انظر درس ٢٧ كانون الثاني/ جانفي، الساعة الثانية، وكذلك درس ٢٤ آذار/ مارس، الساعة الثانية.

(١٠) حول امتحان النفس الفيثاغورسي، انظر درس ٢٤ آذار/ مارس الساعة الثانية.

(١١) *Le Demon de Socrate*, 585a, in Plutarque, *Œuvres morales*, t.VIII, trad. J. Hani, Les Belles Lettres, Paris, 1980, p. 95.

(١٢) سيتم تطوير امتحان أو اختبار تقنيات الصبر والتحمل في درس ١٧ آذار/ مارس الساعة الأولى.

(١٣) *Phédon*, 67c in Platon, *Œuvres complètes*, t.IV-1, trad. L. Robin, Les Belles Lettres, 1926, P. 9.

(١٤) *Ibid.*, p. 44.

(١٥) *Ibid.*

(١٦) وقع هنا ميشيل فوكو في خلط ما بين مشهدين، مشهد سقراط الذي يتحمل البرد، ومشهد سقراط المتأمل الذي يبقى ثابتاً وواقفاً لا يتحرك خلال النهار والليل، انظر:

- *Le Banquet*, 220a - 220b, in Platon, *Œuvres complètes*, t.IV - 1, trad. L. Robin, Les Belles Lettres, 1929, p. 86 - 88.

(١٧) *Ibid.*, 217d - 219d, (p. 81 - 82).

(١٨) *Lettre a Lucilius*, t. IV, livre XIV, lettre 92,3, ed. ctée, p. 51.

(١٩) Marc Aurele, *Pensée*, IV,3, trad. Trad. A. I. Trannoy, Les Belles Lettres, Paris, 1925, p. 27 - 29.

(٢٠) *Alcibiade*, 127e a 129 a. pp. 99 - 102.

(٢١) *Alcibiade*,129 a. p. 102.

(٢٢) *Alcibiade*, 124 b. p. 92.

(٢٣) *Alcibiade*, 129 b. p. 102.

(٢٤) *Alcibiade*, 132 c. p. 108.

(٢٥) *Alcibiade*, 29 e. p. 157.

(٢٦) *Cratyle*, 440 c, in Platon, *Œuvres complètes*, t.V - 2, trad. L. Meridier, Les Belles Lettres, Paris, 1931, p. 137.

(٢٧) *Phédon*, 18c, p. 85.

(٢٨) *La république*, livre II,368d et 369 a, in Platon, *Œuvres complètes*, t. VI, Trad. E. Chambry, Les Belles Lettres, Paris, 1932, pp. 64 - 65.

(٢٩) *Alcibiade*, 129b a 130c . pp. 102 - 104.

(٣٠) *Phédon*, 64c - 65a, p. 13 - 14.

(٣١) *Phedere*, 246a - d, in Platon, *Œuvres complètes*, t.IV - 3, trad. L. Robin, Les Belles Lettres, 1926, pp. 35 - 36.

(٣٢) *La république*, livre IV, 443d - e, p. 44.

(٣٣) استعمال التصورات عند إبقتاتوس مفهوم مركزي، لأنه يعتبرها الخير الأسمى، والغاية

النهائية، والأساس الجوهري لحريتنا، والنصوص الأساسية هي: الكتاب الأول، ١، ٣، ٤، الثاني، ٤، ٨، الثالث، ١، ٣.

(٣٤) *Alcibiade*, 131a - 132b. p. 105 - 107.

(٣٥) انظر درس ٢٧ كانون الثاني/ جانفي، الساعة الأولى.

(٣٦) هذا التوزيع المتكون من الطب/ الاقتصاد/ الشبق يشير الى مخطط: استعمال الملذات والاهتمام بالذات، انظر كذلك **أقوال وكتابات**، الجزء الرابع، رقم ٣٢٦، ص ٣٨٥.

[٤]

درس ١٣ كانون الثاني/ جانفي ١٩٨٢

الساعة الثانية

تحديد الاهتمام بالذات في محاورة ألقيبيادس باعتباره معرفة بالذات: تنافس وصراع النصيحتين في أعمال أفلاطون. ـ مجاز العين: مبدأ النظر والرؤية والعنصر الإلهي. ـ نهاية المحاورة: الاهتمام بالعدالة. ـ مشكلة حقيقة المحاورة وعلاقتها العامة بالأفلاطونية. ـ الاهتمام بالذات لدى ألقيبيادس وعلاقته بـ: العمل السياسي، التربية، وحب الغلمان. ـ أسبقية ألقيبيادس ومصير الاهتمام بالذات في الأفلاطونية. ـ ألقيبيادس في الأفلاطونية الجديدة. ـ مفارقة الأفلاطونية.

[...] [هل هنالك] قاعة أخرى؟ نعم؟ والذين هم هنا، ألم يجدوا مكاناً في القاعة الأخرى أم أنهم يفضلون أن يكونوا هنا؟ إنني متأسف جداً على هذه الظروف السيئة. لا استطيع فعل أي شيء، وأريد أن أتفادى ذلك قدر الإمكان، وأن أقلل من معاناتكم[١]. جيد، قبل قليل، كنا نتحدث عن التقنيات المتعلقة بالذات وأسبقيتها على التفكير الأفلاطوني. لقد كانت لدي فكرة حول الاهتمام بالذات ونسيت أن أشير إليها، وهي أن هنالك نصاً فريداً ونادراً، ويبدو لي انه من الدراسات النادرة التي عرضت قليلاً لهذه المشكلات في الفلسفة الأفلاطونية. يتعلق الأمر بكتاب هنري جولي المسمى: **القلب الأفلاطوني: المنطق ـ المعرفة ـ السياسة**[*]. في هذا الكتاب، تجدون عشرات الصفحات حول أسبقية هذه التقنيات التي ينسبها إلى "البنية الوثنية". بالطبع يمكن أن نناقش هذه الفكرة، ولكن هذا لا يهم كثيراً الآن[٢]. يلح الكاتب على وجود سابق لعدد من هذه التقنيات في الثقافة

(*) Henri Joly, *Le Renversement platonicien: Logos - Epistemê - Polis.*

اليونانية القديمة (تقنيات التنفس، تقنيات الجسد... الخ). ويمكنكم العودة إلى ذلك[٣]. وفي كل الأحوال، فإنه كتاب أدين له بجملة من الأفكار، وبالتالي فإنني كنت مخطئاً عندما لم أشر إليه سابقاً. طيب، الملاحظة الثالثة، وهنا أيضاً يتعلق الأمر بالمنهج. إن هاتين الساعتين. . لستُ مستاءً من هذه الصيغة أو من هذا المقترح، ولكنني لا اعلم ما هو انطباعكم، وهل تسمح بأن نتقدم بشكل أفضل. بالطبع فإنني أرغب كثيراً في استعمال جزء من الساعة الثانية للحديث معكم والإجابة على أسئلتكم أو شيء قريب من هذا. ولكنني، أصارحكم، بأنني أشك كثيراً في هذا، لأن الحديث في مدرج كهذا، وأمام حضور كبير كهذا، يجعل الأمر صعباً للغاية. لا اعرف. إذا رأيتم حقيقة بأنه أمر ممكن، وبأنه من الممكن أن نقوم به بجدية، فإنني أرغب في ذلك أيضاً. ارغب كثيراً في أن نخصص جزءاً من الساعة الثانية للإجابة على الأسئلة التي تطرحونها. وعلى أية حال، يمكن أن تقولوا لي ذلك بعد قليل. يمكن أن نفعل ذلك على الطريقة اليونانية، أن نجري القرعة، وان نختار من بينكم عشرين أو ثلاثين مستمعاً، ونقيم نوعاً من "السيمنار" معهم... وأما الآن فإنني ارغب في الانتهاء من قراءة **محاورة ألقيبيادس**. ومرة أخرى، فان الأمر فيما يخصني يتعلق بمدخل سأحاول إن أحدثكم عنه هذه السنة. وذلك لأن مشروعي ليس دراسة هذه المسألة في جميع أبعادها، هذه المسألة المهمّة جداً والخاصة بالاهتمام بالنفس عند أفلاطون، هذه المسألة مهمّة جداً، ليس لأنه لم يعرضها فقط في **ألقيبيادس**، ولكنه في **ألقيبيادس** عرضها بشكل منظم. ولا اقصد إلى إعادة تكوين أو بناء التاريخ المستمر للاهتمام بالنفس، منذ تشكُّله السقراطي ـ الأفلاطوني إلى غاية المسيحية. إن هذه القراءة الخاصة بـ **ألقيبيادس** هي بشكل من الأشكال مدخلٌ ونقطة محورية في الفلسفة الكلاسيكية، ثم بعد ذلك انتقل إلى الفلسفة الهلنستية فالرومانية (المرحلة الإمبراطورية). إذن، إنها مجرد معاينة. أريد الآن أن انهي قراءة هذا النص، ثم أعمد إلى تخصيص بعض المشكلات والخصائص المتعلقة بهذا النص، وبعض الملامح التي نجدها لاحقاً، والتي تسمح بطرح سؤال الاهتمام بالنفس. إذن، السؤال الأول الذي يعالجه القسم الثاني من **ألقيبيادس** كان: ما هي هذه النفس التي يجب الاعتناء والاهتمام بها؟

إن القسم الثاني، أو التطور الثاني، أو السؤال الثاني للقسم الثاني ـ فالكل مترابط بطريقة واحدة ومقروءة معاً ـ هو: بأي شيء يتعلق هذا الاهتمام؟ ما هو

هذا الاهتمام؟ الجواب على هذا السؤال يأتي بشكل مباشر وسريع. لا وجود لهذه الطريقة أو لهذا الأسلوب الذي اتبعه في الإجابة على سؤال الروح، ذلك الأسلوب الفضولي الذي أستعمل فيه كلمة الزهد من اجل أن يقول بأنه يجب الاهتمام بالروح. لا. بأي شيء يتعلق هذا الاهتمام بالنفس إذن؟ إنه، ببساطة، يتعلق بمعرفة النفس لنفسها. وهنا نجد الإحالة للمرة الثالثة في النص إلى النصيحة "الدلفية"، وهي نصيحة "اعرف نفسك". إلا أن هذه الإحالة الثالثة لها قيمة أخرى، ودلالة مختلفة مقارنة بالحالتين السابقتين. تذكرون أن الإحالة الأولى كانت مجرد نصيحة في الحذر: قل لي يا ألقيبيادس: لديك طموحات كبيرة، إلا انه عليك أن تنتبه قليلاً إلى ما أنت عليه. هل تستطيع أن تشرّف طموحاتك؟ وهل يمكن أن تحقق طموحاتك؟ لقد كانت الإحالة الأولى، كانت، إذا شئتم، نوعاً من المدخل والتنبيه نحو الاهتمام بالنفس: فبالتأمل قليلاً في النفس وتحديد قصورها، يمكن لألقيبيادس أن يهتم بنفسه(٤). وتظهر الإحالة الثانية إلى الاهتمام بالنفس في شكل سؤال منهجي: ما هي هذه النفس التي يجب الاهتمام بها؟ ماذا يعني هذا الاهتمام؟ وإلى أي شيء يعود؟ وهنا تمت الإحالة أيضاً إلى نصيحة دلفي(٥). وأخيراً، الإحالة الثالثة للاهتمام بالنفس هي عندما يتم السؤال: بأي شيء يتعلق "الاهتمام بالنفس"؟(٦). في هذه المرة، نجد الاهتمام بالنفس بكل إشراقه وكماله، حيث يقتضي الاهتمام بالنفس ضرورة معرفة النفس بالمعنى التام أو الحقيقي للكلمة. وهنا تظهر إحدى اللحظات المقررة للنص، إحدى اللحظات التكوينية فيما اعتقد للأفلاطونية، ولإحدى مراحلها أو حلقاتها الأساسية في تاريخ تقنيات الذات، في هذا التاريخ الطويل من الاهتمام بالذات، والذي سيكون له وزن كبير، وفي كل الأحوال، ستكون له آثار معتبرة على المسار الكلي للحضارات اليونانية والهلنستية والرومانية. وبشكل [أكثر]، وكما ذكَّرت به قبل قليل، فإننا نجد في نصوص مثل محاورتي **فيدون والمأدبة**. . . الخ، إشارات إلى عدد من الممارسات التي تبدو أنها غير مشتقة مباشرة وببساطة من "اعرف نفسك" من قبيل: ممارسات تركيز الفكر على نفسه، وتركيز الروح على محور معين، والاعتزال، والصبر. . . الخ. ثمة عديد الحالات من الاهتمام بالنفس التي لا يمكن ربطها بالاهتمام بالنفس بشكل مباشر ومن النظرة الأولى. وبالفعل، فإنه يبدو لي بأن كل حركة الفكر الأفلاطوني فيما يتعلق بالاهتمام بالنفس ستكمن تحديداً في عملية إدماج عدد من التقنيات السابقة والقديمة والموجودة سابقاً،

طُبِّقت على الروح؟ إنها تقول إن الروح لا ترى إلا إذا وجهت نظرها نحو عنصر لا بد أن يكون من طبيعتها، أي من طبيعة الروح، وبتحديد أكثر: تنظر إلى العنصر الذي هو من طبيعتها، وأن تنعطف بنظرتها نحو مبدأ من ذات الطبيعة الروحية، أي من طبيعة الفكر والمعرفة(٨). وبالتوجه نحو هذا العنصر الذي يضمن الفكر والمعرفة، تستطيع الروح أن ترى أو أن تبصر. ولكن ما هو هذا العنصر؟ جيد، إنه العنصر الإلهي. إذن بالتوجه نحو العنصر الإلهي يمكن للروح أن تعيِّن ذاتها. وهنا، تُطرح مسألة تقنية، لا استطيع بالطبع حلها، إلا أنها مهمة كما سترون ذلك، وخاصة بالنسبة لأصدائها في تاريخ الفكر كما حصل في الواقع؛ إنها مسألة ذلك المقطع الذي أثيرت حوله شكوك حول مدى صحته وحقيقته. مقطع بدأ برد من قبل سقراط: «كما أن المرايا الحقيقية واضحة جداً، وأكثر صفاء وإشعاعاً من مرآة العين، فإن اللّٰه نفسه هو أكثر صفاء وإشعاعاً من الجزء الأفضل من أرواحنا»، يجيب ألقيبيادس: «نعم، يبدو أن الأمر كذلك، يا سقراط»، وفي هذه اللحظة فإن سقراط يجيب: «إذن يجب النظر إلى اللّٰه على أنه أفضل مرآة للأشياء الإنسانية ذاتها حتى نتمكن من اختبار نوعية الروح، وفيه نستطيع أن ننظر ونعرف أفضل». «نعم»، يجيب ألقيبيادس(٩). وكما ترون، فإنه يقول في هذا المقطع إن أفضل المرايا هي المرايا الأكثر صفاء ونصاعة من العين ذاتها. وبالطريقة نفسها، بما أننا نرى أفضل عندما تكون المرآة أكثر نصاعة من أعيننا، فإننا نرى روحنا أفضل إذا ما نظرنا إليها ليس في روح مشابهة لروحنا، ولكن إذا ما نظرنا إليها من خلال عنصر أكثر نصاعة وصفاء منها وهو اللّٰه. إن هذا المقطع، مذكور فقط في نص أوسابيوس القيصري(*) (المسمى: **تحضيرات إنجيلية**(١٠)(**)، وتحوم حوله شكوك لأنه نص دخيل من قبل الأفلاطونية الجديدة، أو من قبل المسيحية، أو من قبل الأفلاطونية ـ المسيحية. وعلى كل حال، فإذا ما كان هذا النص بالفعل لأفلاطون أو انه أضيف لاحقاً أو مؤخراً، فإن هذا لا يقلل ـ حتى وإن اعتبرناه مقطعاً دخيلاً مقارنة بفلسفة أفلاطون ذاتها ـ من

(*) أوسابيوس (حوشب) القيصري (حوالى ٢٦٥ ـ ٣٣٩)، أسقف ولاهوتي ومؤرخ للكنيسة في القرن الرابع. لم يُعترف به كأب للكنيسة، ومع ذلك فإن كتاباته التاريخية لها أهمية كبيرة بالنسبة للقرون الثلاث الأولى المسيحية. كانت له علاقات قوية مع الإمبراطور قسطنطين الأول، وكان من الذين اقترحوا كتابة التاريخ الكنسي.

(**) Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique*.

الحركة العامة للنص. وفي استقلال عن هذا المقطع، وحتى تجريدياً، فإنه يبدو لي واضحاً. إنه يجعل من معرفة الإلهي شرطاً لمعرفة الذات. فإذا ما حُذف هذا المقطع، وإذا ما تُرك الحوار كما هو أي كما نحن واثقون من صحته، فإنه لدينا دائماً هذا المبدأ: من أجل أن تعتني وتهتم بنفسك يجب أن تعرف نفسك، ومن اجل أن تعرف نفسك يجب أن تنظر في هذا العنصر الذي هو مبدأ المعرفة، وهذا المبدأ هو العنصر الإلهي. إذن يجب النظر في العنصر الإلهي من أجل معرفة النفس، يجب معرفة اللّه لكي تعرف نفسك(*).

و عليه، وانطلاقاً من هذا، نستطيع أن نستنتج بسرعة نهاية هذا النص كما وقعت أو حدثت. فبالانفتاح على الإلهي، فإن الحركة التي بها نتعرف على أنفسنا في ظل الاهتمام الذي لدينا حول أنفسنا، فإنه سيسمح للروح أن تبلغ الحكمة. وما أن ترتبط أو تلتقي بالإلهي، وما أن تتعين، وما أن تستطيع أن تفكر، وأن تعرف هذا المبدأ الخاص بالفكر، أو المبدأ الفكري والمعرفي الذي هو الإله، فإن الروح تتسلح وتتجهز بالحكمة sôphrosunê، أو تتقوى وتُوهب الحكمة. وما أن تتجهز الروح بالحكمة حتى تستطيع أن تعود إلى العالم السفلي. وتكون بذلك قد تمكنت من تمييز الخير والشر، والصح والخطأ، والحقيقي وغير الحقيقي. وستصبح الروح منذ تلك اللحظة تتصرف كما يجب، وبما أنها تعرف أن تتصرف كما يجب، فإنها تستطيع ان تحكم المدينة. إنني ألخص باقتضاب هذا النص الذي هو في الحقيقة طويل بعض الشيء، ولكنني أريد أن أصل إلى آخر رد للنص أو بالأحرى إلى الرد ألما قبل·الأخير، وذلك في التأمل والفكرة التي نجدها في المقطع ١٣٥هـ، وهو مقطع مهم.

ها نحن الآن ننزل معتمدين على معرفة النفس التي هي معرفة الإلهي الذي هو معرفة الحكمة، وهي قاعدة للسلوك وللتصرف كما يجب وكما ينبغي. ونعرف الآن أنه باستطاعتنا أن نحكم. وأن الذي يقوم بهذه الحركة الصاعدة والنازلة يستطيع أن يحكم بامتياز أو أن يحكم حكماً نوعياً في مدينته. لذا فإن ألقيبيادس يقدم وعداً. يقدم وعداً بأي شيء؟ في نص هذه المحاورة التي نحن بصددها، وبطريقة مستعجلة، يدفع أو يبعث نحو الاهتمام بالنفس. فما هو هذا الوعد الذي يقطعه لسقراط؟ إنه يقول له ـ إنه الرد ما قبل الأخير، الرد الأخير لألقيبيادس الذي

(*) وقد رد في الأثر عندنا هذا القول: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» (م).

سيكون متبوعاً بوجهة نظر سقراط ـ: على كل حال، فقد قررت أن أبدأ من الآن وأن "أطبق"، وأن "أهتم بـ" نفسي؟ لا: "بالعدالة". وهو ما يبدو وكأنه مفارقة، بما أن مجمل المحاورة، وبشكل خاص القسم الثاني من حركة المحاورة، مركّز على الاهتمام بالنفس، وضرورة الاهتمام بالنفس. وها هو الآن، وعند نهاية المحاورة، ألقيبيادس الذي اقتنع قد التزم بالاهتمام بالعدالة. إلا انه، وكما ترون، ليس هنالك فرق دقيق. أو بالأحرى، لقد كانت الفائدة من المحاورة، وأثر حركة المحاورة هو: إقناع ألقيبيادس بأن يهتم بنفسه، وتحديد ما يجب عليه أن يهتم به: الروح، ثم الشرح والتوضيح له كيف يجب عليه أن يهتم بروحه، وذلك بأن يحوّل نظره نحو الإلهي حيث يوجد مبدأ الحكمة، [حتى إنه] عندما ينظر باتجاه نفسه، فإنه سيكتشف الإلهي، وسيكتشف بالنتيجة الحكمة. أو بالعكس، فإنه عندما ينظر باتجاه جوهر الحكمة[١١]، فإنه ينظر في الوقت نفسه في العنصر الإلهي الذي به يستطيع أن يعرف ويتعرف، بما انه في العنصر المتماهي ينعكس الإلهي وما هو عليه. وبالنتيجة، فإن الاهتمام بالنفس أو الاهتمام بالعدل يعود للشيء ذاته، وكل لعبة المحاورة تقتضي ذلك انطلاقاً من السؤال: «كيف يمكنني أن أصبح حاكماً خيِّراً؟»، وهو ما أدى بألقيبيادس إلى نصيحة "اهتم بنفسك"، وبتطويره لمعنى هذه النصيحة توصل إلى أن الاهتمام بالنفس يعني الاهتمام بالعدل. لذا فإن ألقيبيادس في نهاية المحاورة قد التزم بالعدل. هذا هو إذن التطوّر الحاصل في هذا النص.

انطلاقاً من هنا، اعتقد أننا نستطيع أن نستنتج بعض الأفكار العامة. لنبدأ بالمحاورة قليلاً والمشكلة التي طرحته أكثر من مرة، والتي أشرت إليها سواء فيما يتعلق بحقيقة مقطع معين، أو مسألة المحاورة نفسها التي اعتُبرت في بعض الفترات، من قبل بعضهم، محاورة غير حقيقية. في الواقع، اعتقد الآن انه لا وجود لأي عالم يمكن أن يطرح حقيقة وبشكل جدي مسألة حقيقة المحاورة[١٢]. إلا أن هنالك بعض الأسئلة التي تطرح بشأن تاريخها. وهنا، نجد مقالاً جيداً كتبه ريمون ڤيل في مجلة **الأخبار الأدبية**، حيث قدم مسحاً أو تقريراً، اعتقد انه كان مضغوطاً جدا لهذا النص ولتاريخه[١٣]. لأنه من المؤكد أن هنالك عناصر كثيرة من هذه المحاورة تشير إلى أن تحريرها كان مبكراً: العناصر السقراطية للمحاورات الأولى حاضرة بقوة، وذلك من خلال الأسئلة المطروحة التي سأشير إليها لاحقاً. فمسألة هذا الشاب الارستقراطي الذي يرغب في الحكم، وعدم

كفاية التربية، والدور الذي يجب أن يقوم به حب الغلمان. . . الخ، وحركة المحاورة نفسها، والأسئلة المكررة والمعادة. . . إن كل هذا يوحي في الوقت نفسه بمنظر اجتماعي وسياسي هو المنظر السقراطي للمحاورة، وبمنهج هذه المحاورات الإحراجية التي لا تنتهي. إلا انه، وحقاً يُقال، نجد في الجهة الأخرى من المحاورة بعض العناصر التي يبدو تاريخها متأخراً، عناصر خارجية لا استطيع الحكم عليها، وإنما استعرتها من مقالة ريموند وايل. على سبيل المثال، الإشارة التي تحيل، في لحظة ما، إلى ثروة الاسبرطيين. والاسبرطيون، و كما تعلمون، يقول عنهم سقراط لألقيبيادس: ولكنك تعرف انك ستكون في مواجهة مع الاسبرطيين الذين هم أكثر ثروة منك. يبدو أن الإحالة إلى أن ثروة إسبرطة أكبر من ثروة أثينا لا معنى لها إلا بعد حرب البلوبونيز، وبعد تطور اقتصادي لإسبرطة التي لم تكن بالتأكيد معاصرة للمحاورات الأفلاطونية الأولى.

والعنصر الثاني الخارجي أيضاً، خارجي إذا شئتم، هو الاهتمام بالفرس. إن الإحالة إلى الفرس ظهرت عند أفلاطون أيضاً متأخرة. فليس لدينا شهادات أخرى في المحاورات المبكرة. إلا أن الاعتبارات الداخلية بشكل خاص هي التي تعنيني أكثر من مشكلة التاريخ. وبالفعل، هنالك من جهة الحوار الذي يبدأ بأسلوب سقراطي: أسئلة حول ما هو الحكم، وحول العدالة وما هي السعادة في المدينة. وكل هذه المحاورات، كما تعلمون جيداً، تنتهي بسؤال لا مخرج له، أو على كل حال، بسؤال من دون جواب ايجابي. إلا انه هنا، وبعد تكرار مطول، فإنكم تلاحظون تسارعاً مفاجئاً لتصور معرفة النفس ومفهومها كاعتراف بالإلهي، أو بوصفها اعترافاً بالإلهي. إن كل هذا التحليل الذي يؤسس للعدالة بنوع من البديهية، ومن دون مشكلة، لا يتناسب بشكل عام مع المحاورات المبكرة أو الأولى. ثم هنالك عناصر أخرى: إن نظرية الفضائل الأربع، كما تعلمون، المأخوذة عن الفرس، وهي النظرية الرباعية للفضائل التي تتشكل منها الأفلاطونية، وتشبيه المرآة، والروح التي تُرى في المرآة الإلهية، هي عناصر أفلاطونية متأخرة. وكذلك فكرة الروح بوصفها فاعلاً، وبوصفها ذاتاً، وبوصفها زهداً أكثر من كونها جوهراً مسجوناً في الجسد. . . الخ، إن هذا العنصر سنجده عند أرسطو، والذي يبدو أنه إنحناء أو تحريف أو تغيير للأفلاطونية مثير جداً لو تم التأريخ له في اللحظات الأولى. باختصار، إنّ لدينا نصاً غريباً في تسلسله، ويبدو أنه تخلل كل عمل أفلاطون: من إحالات، وأسلوب الشباب، التي تشهد

على حضور مؤكد وثابت وحقيقي. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن حضور المواضيع والأشكال الأفلاطونية المكوّنة مرئية جداً. اعتقد أن فرضية عدد من الباحثين ـ يبدو لي أنها فرضية قُيل مع نوع من التحفظ ـ ستكون نوعاً من إعادة كتابة المحاورة انطلاقاً من لحظة شيخوخة أفلاطون، أو على الأقل ومن الممكن أن تكون كُتبت بعد موت أفلاطون. هنالك عنصران مترابطان، وطبقتان في النص، طبقتان تتداخلان في لحظة معينة في المحاورة. وعلى كل حال، وبما انه ليس من اختصاصي الحديث في هذا الموضوع، فإن ما يعنيني وما أجده مثيراً في هذه المحاورة هو أننا نجد مساراً وخطاً للمقاربة وطريقة لفلسفة أفلاطون منذ السؤال أو الاستفهام السقراطي إلى أن ظهرت العناصر القريبة من أفلاطون المتأخر أو حتى للأفلاطونية المحدثة. وحضور، أو حتى إدخال هذا النص الذي استشهد به أوسابيوس القيصري، يجب ألا نستغربه أو نستبعده عن هذه الحركة الكبيرة حيث الأفلاطونية الحقيقة في مسارها ليست حاضرة في جميع عناصرها، ولكن تشير على الأقل إلى ما هو أساسي في منحاها. هذا هو السبب الذي يجعلني أرى أن هذا النص مهمّ للغاية.

و انطلاقاً من هنا، ومن هذا المسار الكبير، يبدو لي انه من الممكن أن نفصّل عدداً من العناصر التي تطرح السؤال أو الموضوع بشكل حي، ليس بالضبط العناصر الأفلاطونية المتعلقة بـ"أعرف نفسك"، وليس بالضبط العناصر المتعلقة بالاهتمام بالنفس، ولكن تلك المتعلقة بالتاريخ الخالص لهذا التصور، ولممارساته، ولتشكله الفلسفي في الفكر اليوناني والهلنستيني والروماني. هذا من جهة، أما من جهة أخرى، فإننا نرى بدقة في هذا النص ظهور عدد من الأسئلة ذات علاقة بالفعل السياسي، بالتربية والبيداغوجيا، وبحب الغلمان. أسئلة في تشكلها وفي حلولها المقترحة ذات منحى من الفكر السقراطي ـ الأفلاطوني، إلا أننا نجدها بشكل ما مستمرة في الفكر اليوناني ـ الروماني، وهذا إلى غاية القرنين الأول والثاني بعد يسوع المسيح، مع تغيير أو اختلاف بسيط في الحلول، أو في صياغة المسائل.

أولاً: العلاقة بالفعل السياسي. تذكرون أن سقراط في **محاورة ألقيبيادس** كان واضحاً في قوله إن الاهتمام بالنفس يُعدّ شرطاً ضرورياً لمن أراد أن يحكم الآخرين، وكان ذلك جواباً على السؤال: «كيف يمكن لنا أن نحكم بشكل خيّر؟». إن هذا الاهتمام بالنفس كان امتيازاً للحكام، وكان واجباً على الحكام

حتى يحكموا. وسيكون من الأهمية بمكان معرفة كيف تعمَّم هذا الشرط المتعلق بالاهتمام بالنفس، وكيف أصبح شرطاً لـ"لجميع الناس". إلا أنني أحب أن أضع "جميع الناس" بين مزدوجين. سيكون هنالك تعميم لهذا الشرط ـ سأحاول أن أبيِّن ذلك في الحصة القادمة ـ إلا انه تعميم مع ذلك خاص جداً، وذلك لاعتبارين: **الأول** هو أنه لكي يهتم الإنسان بنفسه، يجب [بالإضافة] إلى أن يكون قادراً، ويملك الوقت والثقافة. . . الخ، يجب أن يكون من النخبة. وعندما تقول الرواقية والكلبية للناس، وللناس جميعاً: "اهتموا بأنفسكم"، فإن هذا في الواقع لا يجعل منه ممارسة إلا عند الأفراد الذين لديهم المقدرة الثقافية والاقتصادية والاجتماعية. والاعتبار الثاني، يجب التذكير كذلك بأن في هذا التعميم بالذات، هنالك مبدأ للحد. ذلك أن الاهتمام بالنفس سيكون له أثر ـ وهذا من أجل معنى ما وهدف ما ـ ألا وهو جعل الفرد الذي يهتم بنفسه شخص آخر مقارنة بالجمهور والعامة والحشد والأغلبية(١٤)، أي أولئك الذين ابتلعتهم الحياة اليومية. سترون إذن نوعاً من الانشطار الأخلاقي الذي تدخل كنتيجة لتطبيق المبدأ: "اهتم بنفسك"، الذي هو بدوره (= الانشطار الثاني) لا يمكن تحقيقه من دون نخبة أخلاقية، ومن دون أولئك الذين يقدرون على إنفاذه. إن هذا التقاطع بين الإنشطارين ـ الانشطار الواقع من النخبة المثقفة، والانشطار المفروض، والذي تم التوصل إليه من خلال النتيجة الحاصلة من ممارسة الاهتمام بالنفس، ستشكل إذن تحديدات معتبرة لهذا التعميم على الرغم من أن هذا التعميم قد تمت المطالبة به وتمت صياغته من قبل الفلاسفة المتأخرين.

ثانياً، ترون أن الاهتمام بالنفس مرتبط مباشرة عند سقراط وأفلاطون بالمسألة التربوية أو البيداغوجية. إن التربية غير الكافية تتطلب إذن اهتماماً بالنفس. إلا أننا سنعرف لاحقاً، ومن خلال التحول الثاني، والذي لا يتعلق هذه المرة بالتعميم وإنما يتعلق بالعمر. يجب الاهتمام بالنفس، ليس عندما نكون شباباً وهو ما جعل التربية في أثينا غير كافية، وإنما يجب الاهتمام بالنفس في جميع الحالات، ذلك أن كل تربية أو بيداغوجيا، مهما كانت، غير قادرة على أن تضمن ذلك. يجب الاهتمام بالنفس طوال الحياة، مع تخصيص مرحلة محددة ألا وهي مرحلة النضج، ليس بغرض الخروج من المراهقة، وإنما لأنها مرحلة مفضَّلة حيث يكون الاهتمام بالنفس ضرورياً ومطلوباً. وستكون نتيجته أن يجعل المرء من الاهتمام بالنفس، ليس مبدأ للانتقال من حالة المراهقة إلى حالة النضج ودخول الحياة

المدنية، وليس من اجل أن يصبح مواطناً، أو بالأحرى قائداً نحتاج إليه، لذلك يهتم الشاب بنفسه [بذاته]. إن البالغ أو الراشد عليه أن يهتم بنفسه من اجل ماذا؟ من اجل الشيخوخة. من اجل أن يستعد لاستكمال حياته في تلك المرحلة من العمر حيث تكون الحياة نفسها مكتملة وبلغت مرحلة الشيخوخة. إن الاهتمام بالنفس بوصفه استعداداً للشيخوخة يختلف عن الاهتمام بالنفس بوصفه شرطاً بيداغوجياً أو كاستعداد للحياة.

ثالثاً وأخيراً ـ لقد بيّنت ذلك قبل قليل ولن أعود إليه ـ وهو: ما يتصل بحب الغلمان. هنا أيضاً نجد عند أفلاطون أن الربط كان واضحاً. ولكن تم تفكيكه شيئاً فشيئاً، لينزاح ويذهب ويغيب ويضيع وينمحي في تقنيات النفس وثقافة النفس في المرحلتين الهلنستية والرومانية، مع بعض الاستثناءات الملحوظة، ومع سلسلة من العقبات والصعوبات. . . الخ. عندما تقرأون، على سبيل المثال ،الهجاء الثالث أو الرابع لـ"بارس"، فإنكم ستجدونه يذكر معلمه "كورنيتوس" بأنه عاشقه(١٥)، والمراسلات بين "فرنتون"(*) و"ماركوس أورليوس"، هي مراسلات عاشق بمعشوق(١٦). إذن، فإن المشكل لا يزال طويلاً ومعقداً.

لنقل إذن، وإذا شئتم، أن هذه المواضيع (العلاقة بالشبق، العلاقة بالتربية، العلاقة بالسياسة) ستكون موضوعات حاضرة مع سلسة من التحولات التي شكّلت تاريخ الاهتمام بالنفس في الحضارة ما بعد الكلاسيكية. نستطيع القول إذن إن ألقيبيادس قد فتح، من خلال المشكلات التي طرحها، تاريخاً طويلاً، وفي الوقت نفسه بيّن كيف سيصبح خلال هذه الفترة الحل الأفلاطوني الخاص، أو الحل الأفلاطوني الجديد والخاص معاً الذي قُدّم لهذه المشكلات. وفي هذه الحالة، فإن ألقيبيادس لا يشهد على التاريخ العام للاهتمام بالنفس، ولا يقدم تاريخاً عاماً للاهتمام بالنفس، ولكنه يقدم الشكل الأفلاطوني الخاص الذي اتخذه. وبالفعل، فإنه يبدو لي أن ما يميز الاهتمام بالنفس في التقليد الأفلاطوني أو الأفلاطوني الجديد، هو كونه ما يجعل الاهتمام بالنفس يتخذ شكله واكتماله في معرفة النفس. وإن لم يكن شكلاً وحيداً، فإنه على الأقل الشكل الغالب للاهتمام

(*) ماركوس كورنيلس فرونتون ولد في سيرتا (قسنطينة الحالية بالجزائر) سنة ١٠٠ وتوفي سنة ١٧٠. وهو لغوي وخطيب ومحام. كان أستاذاً للإمبراطور ماركوس اورليوس، كما كان نائباً في مجلس الشيوخ سنة ١٤٣. عرف بمراسلاته الغنية، وكان يرى أن الخطابة هي مصدر جميع المعارف بما في ذلك الفلسفة، من أهم أعماله: **امتداح الإهمال**، ونصوص أخرى (م).

بالنفس. ثانياً، سيكون أيضاً مميزاً للاتجاه الأفلاطوني والأفلاطوني الجديد، حيث ستكون هذه المعرفة بالنفس تعبيراً غالباً على الاهتمام بالنفس في بلوغ الحقيقة على العموم. وثالثاً وأخيراً، سيتميز هذا الاهتمام بالشكل الأفلاطوني والأفلاطوني الجديد بالتعبير عن بلوغ الحقيقة الذي يسمح، في الوقت نفسه، بالاعتراف بما يمكن أن يكون الإلهي في ذاته. أي أن تعرف نفسك يعني أن تعرف ربك، وان تعترف بالإلهي في ذاته. إن هذا، فيما اعتقد، أمر أساسي في الشكل الأفلاطوني والأفلاطوني الجديد للاهتمام بالنفس. إن هذه العناصر، لا نجدها ـ على كل حال موزعة ومنظمة هكذا ـ في الأشكال الأخرى [للاهتمام بالنفس]، الابيقورية والرواقية أو حتى الفيثاغورسية، رغم كل التداخلات التي يمكن أن تقع بين الحركات الفيثاغورسية الجديدة والأفلاطونية الجديدة اللاحقة.

وعلى كل حال، وانطلاقاً من هذا، أعتقد أننا نستطيع أن نفهم عدداً من الملامح لـ"المفارقة الأفلاطونية" الكبرى في تاريخ الفكر، ليس فقط في تاريخ الفكر القديم، ولكن في تاريخ الفكر الأوروبي، وذلك إلى غاية القرن السابع عشر على الأقل. وهذه المفارقة تكمن من جهة في أن الأفلاطونية كانت تمثل الانغلاق، ونستطيع أن نقول حتى الانغلاق الأساسي للحركات الروحية المتنوعة، قياساً على أن الأفلاطونية لا تدرك المعرفة ولا تبلغ المعرفة إلا انطلاقاً من معرفة النفس التي هي اعتراف بالإلهي في ذاته. لكن واعتباراً من هذه اللحظة، ترون جيداً أنه بالنسبة للأفلاطونية، فإن المعرفة وبلوغ الحقيقة باتت لا تتم إلا بشرط حركة روحية للروح لها علاقة بنفسها وبالإلهي: علاقة بالإلهي لأن لها علاقة بنفسها، علاقة بنفسها لأن لها علاقة بالإلهي. هذا الشرط العلائقي للنفس بالإلهي، ولعلاقة النفس بوصفها عنصراً إلهياً وللعلاقة بالإلهي في ذاته، وهذا ما كان بالنسبة للأفلاطونية أحد شروط بلوغ الحقيقة. إننا نفهم، في هذه الحالة، كيف أن هذه العلاقة كانت دائماً الأرضية والمناخ والصورة لسلسلة من الحركات الروحية التي ولدت من خلالها بالطبع، وعلى رأسها، إذا شئتم، كل الحركات العرفانية. إلا أنكم ترون أيضاً، وفي الوقت نفسه، كيف أن الأفلاطونية كانت دائماً مناخاً مناسباً لتطور ما يمكن أن نسميه نوعاً من "العقلانية". وفي حالة عدم وجود أي معنى لا يمكن معارضته كما لو أن هنالك شيئين من نفس المستوى: الروحانية والعقلانية، فإني أقول إن الأفلاطونية هي المناخ الدائم الذي من خلاله تطورت حركة المعرفة، معرفة خالصة من دون شروط روحية، بما أن طريقة الأفلاطونية هي أن

تبرهن وتدلل وتبيِّن كيف أن كل عمل النفس هو على النفس، وكل العناية التي يجب أن نقوم بها هي نحو أنفسنا إذا ما أردنا بلوغ المعرفة الحقيقة. وفي هذه الحالة، فإن معرفة النفس ومعرفة الحقيقة (فعل المعرفة هو سبيل المعرفة بشكل عام)، ستكونان بطريقة ما ضمن المتطلبات الروحية. وهكذا ستقوم الأفلاطونية على طول الثقافة القديمة والثقافة الأوروبية، فيما يبدو لي، بهذا الدور المزدوج: طرح دائم للشروط الروحية الضرورية لبلوغ الحقيقة، وامتصاص الروحانية في حركة واحدة للمعرفة، معرفة النفس، والإلهي، والجواهر. هذا هو بالإجمال ما أردت قوله حول نص **ألقيبيادس** هذا، و[حول] آفاقه التاريخية التي افتتحها. وعليه، وان شئتم، فإننا سننتقل في الحصة القادمة إلى دراسة مسألة "اعرف نفسك" في مرحلة تاريخية أخرى، أي في القرنين الأول والثاني من تاريخنا الميلادي وعند الفلاسفة الابيقوريين والرواقيين... الخ.

الهوامش

(١) وُضع الكوليج دو فرانس تحت تصرف الجمهور. فبالإضافة إلى القاعة الأساسية التي يقدم فيها فوكو دروسه، كانت ثمة قاعة أخرى حيث يُسمع صوت فوكو بواسطة جهاز مكبّر للصوت.

(٢) حول موضوع الوثنية يمكن العودة إلى:

- *Qu'est-ce que la philosophie antique?* op. cit., p. 279.

(٣) Cf. H. Joly, *Le Renversement platonicien Logos - Epistemé - Polis*, op. cit., chap. III, pp. 64 - 70.

(٤) *Alcibiade*, 124b, p. 92.

(٥) *Alcibiade*, 129a, p. 102.

(٦) *Alcibiade*, 132c, p. 108.

(٧) *Alcibiade*, 132d - 133c, pp. 108 - 110.

(٨) *Alcibiade*, 133c, p. 109.

(٩) *Ibid.*, p. 110.

(١٠) Euseébe de Césarée, *La préparation évangélique*, livre XI, cha. 27, trad. G. Favrelle, Paris, Ed. du Cerf, 1982, p. 178 - 191.

(١١) لا شك في أن ميشيل فوكو يريد القول العدل بدلاً من الحكمة في هذا السياق.

(١٢) النقاش حول صحة **محاورة ألقيبيادس** بدأت مع بداية القرن التاسع عشر ومع شلايمارخر الذي اعتبر نص هذه المحاورة بمثابة نص تربوي مدرسي حرره احد أعضاء الأكاديمية. ومنذ ذلك الحين انطلقت مناقشات عديدة ومتنوعة حول صحة المحاورة من قبل الفرنسيين والانجليز.

ولمعرفة حالة ووضعية هذه المناقشة يمكن العودة إلى المقدمة التي وضعها ج. ف. برادو والملحق رقم ١ لطبعة ألقيبيادس الصادرة عن دار فلاماريون، باريس ١٩٩٩، الصفحات: ٢٤ ـ ٢٩ وكذلك الصفحات ٢١٩ ـ ٢٢٠.

(١٣) R. Weil, «La place du *Premier Alcibiade* dans l'oeuvre de Platon», *L'information littéraire*, 16, 1964, pp. 74 - 84.

(١٤) تفيد هذه العبارة "الكثير" أو "العديد"، وتعني عند أفلاطون، العدد الأكبر، في مقابل النخبة أو الصفوة ذات الكفاءة والعلم. يمكن العودة إلى محاورة اقريطون، المقطع ٤٤ ب، و ٤٩ ج، حيث يبين سقراط انه فيما يتعلق بالأخلاق فإن الرأي العام أو السائد لا قيمة له.

(١٥) يتعلق الأمر بالمديح وليس بالأهجوة الخامسة، وميشيل فوكو يحيل إلى المقطع الذي يقول فيه: «خصصت نفسي لك، أنت الذي اقضي معك أياماً مشمسة، واعدّ ولائمنا ولياليناً». انظر:

- Perse, *Satire*, Trad. A. Cartault, Paris, Les Belles Lettres, 1920, p. 43.

(١٦) حول هذه المراسلة يمكن العودة إلى درس ٢٧ كانون الثاني/ جانفي، الساعة الثانية.

[٥]

درس ٢٠ كانون الثاني/ جانفي ١٩٨٢

الساعة الأولى

الاهتمام بالنفس من ألقيبيادس إلى القرنين الأول والثاني بعد الميلاد: تطور عام ـ دراسة معجمية للاهتمام. جملة من التعابير. ـ تعميم الاهتمام بالنفس: من مبدأ التواجد إلى كلية الوجود. ـ قراءة لنصوص: ابيقور، موزونيوس روفوس، سنيكا، إبقتاتوس، فيلون الاسكندراني، لوقيانوس. النتائج الأخلاقية لهذا التعميم: الاهتمام بالنفس باعتباره محوراً تكوينياً وتصحيحياً، التقارب بين النشاط الطبي والفلسفي (المفاهيم المشتركة، الغائية العلاجية).

أريد الآن أتتبع معالم تاريخية مختلفة لما سبق وأن اخترته، وأن أتموضع في المرحلة التي تغطي تقريباً القرن الأول والثاني من تقويمنا الميلادي: لنقل، إذا شئتم أن نتتبع معالم سياسية، الحقبة التي تبدأ بحكم السلالة الأوغسطينية، أو جيليو ـ كلوديان إلى نهاية حُكم الانطونيين[1]، وذلك بغية اخذ معالم فلسفية ـ وعلى كل، المعالم التي نجد فيها المجالات التي أرغب في دراستها ـ فنقول من بداية المدرسة الرواقية الرومانية، التي تطورت مع موزونيوس روفوس[*] إلى غاية ماركوس أورليوس، أي من مرحلة نهضة الثقافة الكلاسيكية الهلينية إلى غاية انتشار المسيحية وظهور المفكرين المسيحيين الكبار: ترتوليانس[**] وكليمنضوس

(*) موزونيوس روفوس، فيلسوف رواقي عاش في المرحلة الإمبراطورية، وكان أستاذا لإبقتاتوس. انظر الإحالة رقم ١ (م).

(**) ترتوليانس (حوالى ١٥٠ ـ ٢٣٠) هو كانتيس سابتيموس فلورنس ترتوليانس) ولد في قرطاج (تونس الحالية)، كان كاتباً لاتينياً وثنياً ثم تحول إلى المسيحية حيث أصبح احد أباء الكنيسة ولاهوتييها (م).

الاسكندراني(*)[٢]. هذه هي الحقبة التي اخترتها، لأنها تظهر لي بمثابة العصر الذهبي للاهتمام بالنفس بوصفه تصوراً وممارسة ومؤسسة. فكيف يمكن لنا أن نميِّز باختصار هذا العصر الذهبي؟

تذكرون أن هنالك ثلاثة شروط في **محاورة ألقيبيادس** تحدد فيما اعتقد، سبب وشكل الاهتمام بالنفس. أول هذه الشروط يتعلق بالمجال التطبيقي للاهتمام بالنفس: من يجب أن يهتم بنفسه؟ إن نص **ألقيبيادس** واضح جداً في هذا الموضوع: إن الذين يجب أن يهتموا بأنفسهم هم الشباب الارستقراطي الموجهون إلى ممارسة الحكم. هذا أمر واضح في **ألقيبيادس**. إنني لا أقول إن هذا ما نجده في النصوص الأخرى لأفلاطون، ولا في المحاورات السقراطية، ولكن في هذا النص، فإن ألقيبيادس باعتباره شاباً أرستقراطياً، ونظراً لمنزلته، فإن عليه أن يحكم المدينة، والشباب الذين هم على شاكلته عليهم أن يهتموا بأنفسهم .**ثانياً**، أو التحديد الثاني، وهو بالطبع مرتبط بالأول، هو أن الاهتمام بالنفس له هدف وغاية ومسوغ محدد: إنه يتعلق بالاهتمام بالنفس بطريقة تمكّنها من ممارسة السلطة التي تتجه إليها بشكل معقول وكما يجب. وأخيراً أو التحديد **الثالث**، والذي ظهر واضحاً في نهاية المحاورة، هو أن الاهتمام بالنفس له شكل غالب، إن لم يكن خاصاً، ألا وهو معرفة النفس: فالاهتمام بالنفس هو معرفة النفس لنفسها. إلا أنني اعتقد أننا نستطيع القول هنا أيضاً، وبنقلة تخطيطية، إنه يبدو أن هذه التحديدات الثلاثة قد قفزت إذا ما وضعنا أنفسنا في الحقبة التي أتحدث عنها، أي في القرنين الأول والثاني الميلاديين. وعندما أقول إنها قفزت، فإنني لا أريد أن أقول إنها انتقلت حالاً، وإن شيئاً ما حدث بشكل عنيف ومفاجئ في هذه المرحلة من تأسيس الإمبراطورية، والذي جعل من الاهتمام بالنفس يأخذ، وبشكل مفاجئ وسريع، أشكالاً جديدة. في الواقع، لقد تم ذلك في سياق تطور طويل جداً حتى إنه يمكن إدراكه داخل عمل أفلاطون، وأن مختلف تلك المحددات المطروحة في **ألقيبيادس**، والخاصة بممارسة الاهتمام بالنفس، قد انزاحت وضاعت بل

(*) كليمنضوس الاسكندراني (١٥٠ ـ ٢٢٠) من أباء الكنيسة. ولد في أثينا وقام برحلات عديدة في مناطق الإمبراطورية الرومانية، حيث التقى بأستاذه بنتانوس بالإسكندرية فانضم إلى مدرسته. وعندما كلفت الكنيسة أستاذه بالسفر إلى الهند، عُيِّن كليمنضوس خليفة له في المدرسة ولقب بالاسكندراني. ويعتبر كليمنضوس الاسكندراني من الفلاسفة الأوائل الذين شرعوا في التقريب بين التعاليم المسيحية والفلسفة اليونانية (م).

وانقرضت نهائياً. إن هذا التطور نتحسسه منذ أفلاطون، ولقد استمر طوال الفترة الهلنستية، وكان ذلك في جزئه الأكبر تحت تأثير الفلسفات الكلبية والابيقورية والرواقية، حاملاً في ثناياه عنصر فنون العيش. ففي تلك المرحلة التي أريد أن أموضع نفسي فيها، فإن المحددات (أو الشروط) الثلاثة التي تميز **ألقيبيادس** من حيث ضرورة الاهتمام بالنفس قد ضاعت وزالت وانقرضت. وعلى كل حال، فإن النظرة الأولى تُظهر أنها زالت وانقرضت.

أولاً، إن هذا الاهتمام بالنفس قد أصبح مبدأ عاماً وغير مشروط، وواجباً مفروضاً على الجميع في كل وقت وبمعزل عن شرط المكانة والمنزلة .**ثانياً**، إن هذا الاهتمام بالنفس يبدو انه لم يعد في حاجة إلى أن يكون نشاطاً خاصاً جداً، أي ذلك النشاط الذي يقتضي حكم الآخرين. يبدو جيداً أن هذا الاهتمام بالنفس لم تعد له غاية أخيرة ممثلة في هذا الموضوع الخاص والمتميز الذي هو المدينة/ الدولة، فإذا كنا نهتم الآن بأنفسنا، فلأننا نفعل ذلك من اجل أنفسنا وباعتباره غاية لذاته، أو غاية من اجل أنفسنا. لنقل كذلك ما يلي: في تحليل **ألقيبيادس**، ومن اجل أن نقدم تخطيطاً عاماً، فإن النفس ـ وهنا فإن النص كان واضحاً جداً بما أن هذا السؤال قد تكرر عدة مرات: ما هي هذه النفس التي يجب الاهتمام بها؟ ما هي هذه النفس التي يجب علي أن اهتم بها؟ ـ قد تحددت بشكل واضح باعتبارها موضوعاً يستحق الاهتمام، وانه يجب التساؤل عن طبيعة هذا الموضوع. ولكن الغاية التي لم تكن موضوع الاهتمام بالنفس وإنما كانت شيئاً آخر، كانت هي المدينة. بالتأكيد، فإن ذلك كان قياساً على أن الذي يحكم يعتبر نفسه جزءاً من المدينة، وانه أيضاً، وبشكل ما، غاية الاهتمام بنفسه. ونجد غالباً في نصوص المرحلة الكلاسيكية هذه الفكرة، وهي أن على الحاكم أن يحكم كما يجب، من اجل أن ينقذ نفسه ومدينته، نفسه باعتبارها جزءاً لا يتجزأ من المدينة. ولكن يمكن لنا أن نقول إنه في الاهتمام بالنفس من النوع القيبيادسي، فإن لدينا بنية مركَّبة نوعاً ما، حيث كان موضوع الاهتمام هو النفس، إلا أن غاية الاهتمام بالنفس كانت المدينة، حيث نجد الاهتمام والعناية باعتباره عنصراً فقط. المدينة تتوسط علاقة النفس بالنفس وتجعل من النفس قادرة في الوقت نفسه على أن تكون موضوعاً وغاية، ولكنها ليست غاية إلا لأن هنالك هذا التوسط المتمثل في المدينة. والآن نستطيع القول ـ وسأحاول أن أبيِّن لكم ذلك ـ إن الاهتمام بالنفس كما تطور في الثقافة الكلاسيكية الجديدة، وفي العصر الذهبي الإمبراطوري، تظهر

فيه النفس كموضوع نهتم به. وهذا الشيء الذي يجب الاهتمام به باعتباره غاية كما رأينا، هو كذلك شيء رئيسي. نهتم بأنفسنا لماذا؟ ليس من اجل المدينة. إننا نهتم بأنفسنا من اجل أنفسنا. أو أكثر: إن الشكل المفكر فيه يبني ليس فقط العلاقة مع الموضوع ـ الاهتمام بالنفس كموضوع ـ بل يبني أيضاً العلاقة بين الموضوع والغاية. إنه نوع، إذا شئتم، من الغائية الذاتية للعلاقة مع النفس؛ إنه الملمح الثاني الكبير الذي سأحاول أن أبيّنه في الدروس القادمة. وأخيراً، هنالك ملمح ثالث، وهو أن الاهتمام بالنفس لا يتحدد في شكل معرفة النفس بشكل ظاهر. لا يعني هذا أن شكل الاهتمام بالنفس في صورة معرفة النفس قد زال وانقرض، وإنما لنقل إنه أصبح خافتاً، أو إنه اندمج داخل مجموعة، وداخل مجموعة واسعة جداً، مجموعة يمكن تعيينها بالإشارة إلى بعض عناصرها المعجمية وتحديد صيغها التعبيرية.

بداية، يجب التذكير بأن هذه العبارة الأساسية التي وجدت منذ نصّ **ألقيبيادس** لأفلاطون إلى غاية غريغوريوس النيصصي وهي: الاهتمام بالنفس، الاعتناء بالنفس، وان يكون لك اهتمام بنفسك، لها معنى يجب التأكيد عليه. إنها لا تعني توجهاً فكرياً بسيطاً أو شكلاً معيناً من الانتباه، وكيفية معينة من عدم نسيان هذا الشيء أو ذاك. فمن الناحية الاشتقاقية تشير إلى سلسلة من الأفعال، منها melatu, melete, meletai وان فعل: تأمل meletai يستعمل دائماً ويتقاطع دائماً مع فعل آخر هو تمرن وتريّض gumnazein. وأن سلسلة أفعال التأمل تفيد التمرين، سواء التمرين الرياضي، أو التمرين العسكري، أو التحضيرات العسكرية. وبالتالي فإن الاهتمام epimeleisthai يتصل بالنشاط أكثر منه بالتوجه الفكري؛ نشاط يقظ، مستمر ومطبق ومنظم... الخ. لنأخذ على سبيل المثال، وضمن القاموس القديم كتاب **الاقتصادي** لكزينوفانس[*]. فمن أجل أن يتحدث عن مختلف أنشطة المالك العقاري، فإن كزينوفانس يتحدث عن هذا الشخص النبيل صاحب الأرض الذي كتب سيرة حياته في **الاقتصادي**، ويتحدث عن اهتمامه، وعن أنشطته التي يقول عنها إنها مقبولة جداً، مقبولة بالنسبة إليه باعتباره مالكاً عقارياً بما أنه يتمرن بجسده، ومن اجل عائلته كذلك بما انه يثريها أو يزيد من ثروتها[٤]. إذن إن سلسلة أفعال "اهتم" تحدد مجموعة من الممارسات. وفي

(*) كزينوفانس (٤٢٦ ـ ٣٣٠ ق. م): فيلسوف ومؤرخ وقائد عسكري يوناني، كان من تلامذة سقراط (م).

القاموس المسيحي في القرن الرابع، فإنكم سترون أن الاهتمام أصبح له معنى متداول وهو الزهد. كما لا يجب أن ننسى أبداً ان الاهتمام بالنفس يحيل إلى أشكال من النشاط. ومن السهل أن نجد في الأدبيات الفلسفية، وحتى في النصوص الأدبية الخالصة حول هذه الكلمة الأساسية والرئيسية والمركزية، مجموعة من المفردات والعبارات التي نرى فيها جيداً أنها تتجاوز وتتعدى بشكل واسع المجال المحدد للنشاط الوحيد الذي هو المعرفة. يمكن، إذا شئتم، أن نحدد أربع مجموعات من التعبيرات.

بعض هذه التعبيرات يدفع بالفعل إلى أفعال معرفية، ويتصل بالانتباه، والنظرة والرؤية والإدراك الذي يمكن أن نشكّله أو نكوّنه حول أنفسنا: انتبه لنفسك[٥]، حوّل نظرك إلى نفسك (هنالك تحليل كامل، على سبيل المثال، عند بلوتارخوس حول ضرورة غلق النوافذ والشرفات المطلة على الساحة الخارجية والاتجاه وتحويل النظر نحو داخل البيت وداخل النفس)[٦]. أختبر نفسك (يجب أن تختبر وتمتحن نفسك)[٧]. ولكن هنالك قاموساً كاملاً عن الاهتمام بالنفس لا يتصل فقط بهذه الكيفية الخاصة بنقل أو تحويل الرؤية، وهذه اليقظة الضرورية من اجل النفس، ولكن أيضاً يتصل بحركة شاملة للوجود المدعوة إلى التمحور على ذاتها بكيفية ما، وأن تعود إلى نفسها. العودة إلى النفس هي التي تشير إليه كلمة "التحول" التي يجب الحديث عنها[٨]. لدينا سلسلة كاملة من العبارات من مثل: الانسحاب نحو النفس، البقاء مع النفس[٩]، أو أكثر من هذا: النزول إلى أعماق النفس ذاتها. كما لدينا عبارات تحيل إلى النشاط وإلى الموقف الذي يقتضي أن يتجمع الإنسان حول نفسه أو أن يجمع الإنسان نفسه على نفسه أو حول نفسه، أو يقف مع نفسه، وأكثر من ذلك أن يجعل من نفسه ملاذاً أخيراً ومكاناً للجوء مثل قلعة محصنة جداً، مثل معقل محصن بالأسوار. . . الخ[١٠]. وهنالك مجموعة ثالثة من العبارات، وهي تلك التي تتصل بالأنشطة، وبسلوكيات معينة نحو النفس، بعضها مستوحى مباشرة من القاموس الطبي: يجب أن تعالج، يجب أن تطبب، يجب أن تقطع أو أن تبتر، وضرورة فصد التقيحات. . . الخ[١١]. ولدينا أيضاً عبارات تتصل دائماً بأنشطة لها علاقة بالنفس، ولكنها ذات نمط قانوني: «يجب أن تطالب بنفسك»، هكذا يقول سنيكا في رسالته الأولى إلى لوقيليوس[١٢]. بمعنى: يجب وضع هذا المطلب القانوني، معرفة حقوقك، حقوقك التي لك على نفسك، على هذه النفس المثقلة بديون وواجبات والتي

يجب الانفصال عنها وأكثر من هذا تجعلك عبداً. يجب إذن أن تتحرر، يجب أن تنعتق. ولدينا أيضاً عبارات التي تعيّن أنشطة دينية نحو النفس: يجب أن تتعبد، يجب أن تشّرف نفسك، يجب أن تحترم نفسك، يجب أن تشعر بالعار أمام نفسك[١٣]. وهنالك أخيراً، مجموعة رابعة من العبارات، وهي تلك التي تحدد نوعاً من العلاقة مع النفس، سواء تعلق الأمر بالتحكم والسيادة (يجب أن تكون سيد نفسك)، أو تعلق الأمر بالرغبة (يجب أن تكون لك رغبة وملذات خاصة، يجب أن تفرح بنفسك ولنفسك، أن تكون سعيداً في حضور نفسك، أن تلبي ما تطلبه نفسك. . . الخ[١٤]).

ترون، إذن، أن لدينا هنا سلسلة من العبارات التي تبين أن الاهتمام بالنفس، كما تطور وكما ظهر وتم التعبير عنه في المرحلة التي أعاينها هنا، تتجاوز بشكل كبير وواسع مجرد النشاط المعرفي، وإن الأمر يتعلق بالفعل بممارسة كاملة حول النفس. إلا أن هذا لا يعني، وذلك من اجل أن نحدّد ونعيّن قليلاً ما يمكن أن نسميه انفجار الاهتمام بالنفس، أو على كل حال تحوّله (تحول الاهتمام بالنفس إلى ممارسة مستقلة، غاية في ذاتها، ومتعددة في أشكالها)، ومن أجل دراستها عن قرب، فإنني أريد اليوم دراسة عملية تعميم الاهتمام بالنفس، تعميم تم من خلال محورين وفي بعدين: من جهة تعميم في الحياة الفردية ذاتها، أي كيف أصبح الاهتمام بالنفس متعايشاً مع الحياة الفردية، وكيف يجب أن يكون متعايشاً مع هذه الحياة. هذا ما سأحاول أن أبينه لكم في الساعة الأولى؛ ومن جهة أخرى، فإنني سأحاول أن احلل التعميم الذي حدث للاهتمام بالنفس عندما أصبح يشمل جميع الإفراد، كائناً من كانوا، وسترون التقييد والحصر والتقليص المهم الذي سأحدثكم عنه. إذن، أولاً: امتداد نحو الحياة الفردية، او تعايش الاهتمام بالنفس مع فن الحياة، هذه التقنية الفنية للحياة، فن الوجود هذا الذي نعرف انه ومنذ أفلاطون، وخاصة في حركة ما بعد الأفلاطونية، سيصبح هو التحديد الأساسي للفلسفة. يجب على الاهتمام بالنفس أن يتعايش مع الحياة.

تذكرون، ومن اجل أن نأخذ دائماً نصّ **ألقيبيادس** كمعلم تاريخي ومفتاح للعقلانية أو لفهم كل هذه العمليات، فإن الاهتمام بالنفس في **ألقيبيادس** ظهر كضرورة في لحظة معينة من الوجود أو الحياة وفي مناسبة معينة. هذه اللحظة، وهذه المناسبة، لا تسمى في اليونانية بالظرف الخاص لحدث ما kairos[١٥]، وإنما بلحظة الحياة hora، وهي بمثابة الفصل الوجودي حيث يجب الاهتمام

بالنفس. هذا الفصل من الوجود ـ ولن أعود إلى هذا لأنه سبق وان بيَّنت لكم ذلك ـ هو تلك المرحلة الصعبة من العمر، بالنسبة للتربية وبالنسبة للشبق أيضاً، وبالنسبة للسياسة كذلك؛ إنها اللحظة التي يتوقف فيها الغلام عن أن يكون موضوع تربية ورغبة شبقية، ولكن عليه في الوقت نفسه أن يدخل في الحياة ويمارس سلطته أو حكمه، وسلطته الفعلية[١٦]. الجميع يعلم أنه، وفي جميع المجتمعات، تطرح مرحلة المراهقة، أو الانتقال إلى هذه المرحلة التي نسميها "المراهقة"، تطرح مشكلات، وأن جميع المجتمعات قد قدَّست بطريقة قوية هذا الانتقال الصعب والخطير من المراهقة إلى الرشد والبلوغ. وما هو مهم، فيما يبدو لي، وما يستحق التأكيد عليه من دون شك، هو أن في اليونان على ما يبدو، وعلى كل حال في أثينا لأن أسبرطة مختلفة، لم تتوقف المعاناة ولم تنقطع الشكوى من عدم وجود مؤسسات للانتقال القوي، مؤسسات منظمة وفعالة لهؤلاء المراهقين في اللحظة التي يدخلون فيها مضمار الحياة[١٧]. إن نقد البيداغوجيا أو التربية الأثينية باعتبارها غير قادرة على ضمان هذا الانتقال من المراهقة إلى طور النضج والرشد، وغير قادرة على ضمان وتنظيم هذا الدخول في الحياة، يبدو لي أحد المعالم والخطوط الثابتة في الفلسفة اليونانية. نستطيع القول أكثر من هذا، إنه في هذه المشكلات، وفي هذا الفراغ المؤسساتي، وفي هذا الإفلاس التربوي، وفي هذه اللحظة السياسية والشبقية المضطربة من نهاية المراهقة إلى الدخول في الحياة تشكَّل الخطاب الفلسفي، أو على الأقل الشكل السقراطي ـ الأفلاطوني للخطاب الفلسفي. لن نعود إلى هذه النقطة التي أثرتها مرات عديدة[١٨].

هنالك شيء مؤكد وهو انه بعد أفلاطون وإلى غاية المرحلة التي أحدثكم عنها الآن، لم تعد هذه المرحلة من الحياة، هذه المرحلة الصعبة والمضطرة من نهاية المراهقة، ترتبط بضرورة الاهتمام بالنفس. لأنه من الآن فصاعداً، سيكون الاهتمام بالنفس شرطاً لا يرتبط ببساطة بالأزمة التربوية أو البيداغوجية لهذه اللحظة بين مرحلة المراهقة ومرحلة الرشد. إن الاهتمام بالنفس سيصبح التزاماً دائماً يجب أن يدوم مدى الحياة كلها. وهنا، ما كان ضرورياً انتظار القرنين الأول والثاني لتأكيد ذلك. فإذا أخذنا، ابيقور[*]، في بداية رسالته إلى منيسّي، فإنكم

(*) أبيقور (٣٤٢ ـ ٢٧٠) مؤسس المدرسة الابيقورية في حديقته المشهورة باسمه (حديقة ابيقور)، وأهم تلامذته الشاعر اللاتيني لوكريتوس. تتميز مدرسته بالتركيز على الأخلاق وتعريفها للخير =

تقرؤون هذا القول: «عندما نكون شباباً، لا يجب أن نتردد في التفلسف، وعندما نكون شيوخاً، لا يجب أن نتوقف أو نتعب أو نملّ من التفلسف. ليس أبداً الوقت متأخراً من أجل أن يعتني المرء بنفسه. الذي يقول لم يحن الوقت بعد أو ليس لديه الوقت للتفلسف يشبه من يقول انه لم يحن وقت السعادة. علينا إذن أن نتفلسف عندما نكون شباباً وعندما نكون شيوخاً، وفي الحالة الثانية [عندما نكون شيوخاً]، من أجل أن نجدد أو نعيد الاتصال بالخير بواسطة تذكر الأيام الخوالي، وفي الحالة الأولى [عندما نكون شباباً]، من أجل أن أكون شاباً، حازماً أكثر من الشيخ أمام المستقبل»[١٩]. إن هذا النص، كما ترون، نص مكثف بالفعل، ويتضمن سلسلة من العناصر التي يجب النظر إليها عن قرب. أريد هنا أن أشير إلى بعضها فقط. بالطبع هنالك هذا الدمج بين "التفلسف" و"العناية بالنفس"، وترون أن الهدف الذي وُضع أو المقترح لهذا النشاط الفلسفي أو التفلسف هو العناية بالنفس، والذي يتمثل في بلوغ السعادة. كما ترون أن هذا النشاط المتعلق بالعناية بالنفس، والذي علينا أن نمارسه في كل لحظة من لحظات حياتنا، أي عندما نكون شباباً وعندما نكون شيوخاً، إنما يتم بطريقتين مختلفتين: عندما نكون شباباً يتعلق الأمر بالتحضير والاستعداد - يتعلق الأمر بتلك العبارة الخاصة أو المعروفة بالصراحة paraskheue والتي سأعود إليها لاحقاً، لأن لها أهمية كبيرة عند الابيقوريين والرواقيين[٢٠] - الاستعداد للحياة، التسلح للحياة، وأن يكون الاستعداد للحياة والتجهيز للوجود. هذه من جهة، ومن جهة أخرى، أي من جهة الشيخوخة، فإن التفلسف يعني عودة الشباب، بمعنى إعادة الزمن، أو على كل حال، نوع من انتزاع الزمن، وهذا بفضل نشاط تذكري يتمثل عند الابيقوريين في تذكر اللحظات الماضية. كل هذا يجعلنا بالفعل في قلب هذا النشاط، وفي قلب هذه الممارسة الخاصة بالاهتمام بالنفس، وسأعود لاحقاً إلى مختلف عناصر النص. إذن، ترون انه بالنسبة لأبيقور يجب أن نتفلسف دائماً، ولا يجب أن نتوقف لحظة عن الاهتمام بأنفسنا.

و إذا ما أخذنا الآن نصوص الرواقيين، فإننا نجد الشيء نفسه. فمن بين مئات النصوص، سآخذ نص موزونيوس روفوس الذي يقول انه علينا أن نعالج من دون توقف حتى نصل إلى الخلاص[٢١]. الاهتمام بالنفس هو إذن اهتمام

= على انه اللذة ومفارقة الألم. ضاعت معظم أعماله ولم يبق منها إلا بعض الرسائل كرسالته إلى هيرودوت أو بعض الوصايا والحكم وآراء في الطبيعة (م).

طوال حياتنا. وبالفعل، فإنه عندما ترون كيف طبّق هذا المبدأ في تلك المرحلة التي أحدثكم عنها، فإنكم تدركون بأنه بالفعل نشاط طوال مدة الحياة. نستطيع القول إن المراهقة لم تعد مركز الجاذبية، ولا المحور الزمني المفضل للاهتمام بالنفس. سترون أنه من الممكن أن يكون الاهتمام بالنفس في نهاية مرحلة النضج، وليس في نهاية مرحلة المراهقة. وعلى كل حال، فلسنا في ذاك المشهد حيث نجد أولئك الشباب الطموحين والراغبين والباحثين في أثينا عن ممارسة السلطة أو الحكم في القرنين الرابع والخامس، وإنما نحن أمام شباب وعالم صغير أو عالم كبير من الشباب والرجال في حالة النضج، الرجال الذين نعتبرهم شيوخاً، والذين يشجعون بعضهم بعضاً على ممارسة الاهتمام بالنفس سواء كانوا أفراداً أم جماعات.

بعض الأمثلة البسيطة. لنأخذ الممارسة من النمط الفردي، العلاقات بين سنيكا وسيرانوس، ولنأخذ سيرانوس الذي يسأل سنيكا في بداية كتابه: **في السكينة** *De la Tranquillit* حيث كتب - أو حاول أن [يكتب] أو قد يكون كتب حقاً - إلى سنيكا رسالة يصف له فيها روحه، ويطلب منه أن يقدم له نصائح، وأن يقدم له تشخيصاً، وان يؤدي بطريقة ما دور طبيب الروح بالنسبة له[٢٢]. ولكن من يكون سيرانوس هذا[٢٣]، الذي أهداه سنيكا كتابه: **في المراجعة** *De Constantia*، وربما كذلك كتابه: **في الراحة** *De Otioclvii*[٢٤]، لا ندري بالضبط. إنه بالتأكيد لم يكن مراهقاً مثل ألقيبيادس. إنه شاب من المقاطعة (من عائلة وجيهة، ومن والدين بعيدين عن سنيكا)، وانه قدم إلى روما، حيث بدأ مسيرة رجل سياسي وجليس الأمراء، ومهنة المتملق والمداهن. لقد فضَّل العلاقة مع نيرون بدلاً من بعض عشيقاته، إلا أن هذا لا يهم كثيراً[٢٥]. في هذه المرحلة تقريباً - وقد تقدم به العمر، وقام باختياراته، وبدأ مساراً مهنياً - سيتوجه سيرانوس إلى سنيكا وسيخاطبه. ودائماً في إطار نظام هذه العلاقات الفردية، ودائماً عن سنيكا، لننظر كذلك في حالة لوقيليوس الذي ستتم معه مراسلات عديدة ابتداء من سنة ٦٢، والتي سيهتم بها سنيكا كثيراً، وبخاصة عندما كتب سنيكا: **مسائل طبيعية** *Questions Naturelles* حيث خاطبه فيه، وأهداه له. فمن يكون لوقيليوس هذا؟ إنه رجل أصغر من سنيكا بعشرة أعوام أو أكثر[٢٦]. ولكن إذا أردنا أن نتعرف على سنيكا في هذا الوقت، فإننا نجده رجلاً قد تقاعد، وانه شرع في كتابة مراسلاته وتحرير **المسائل الطبيعية**، وانه رجل بلغ الستين من العمر[٢٧].

يمكن لنا أن نقول إذن، وبالإجمال، إن لوقيليوس كان في الأربعين أو الخمسين من عمره. لقد كان في هذه المرحلة، مرحلة المراسلة، النائب العام لمقاطعة صقلية. إن الغرض من المراسلة بالنسبة إلى سنيكا هو نقل لوقيليوس من حالة الابيقورية العملية إلى حالة الرواقية الصارمة. جيد، ستقولون لي إننا لدينا هنا، مع سنيكا، حالة خاصة جداً: فهنالك من جهة ممارسة فردية، ومن جهة أخرى لدينا مسؤول سياسي رفيع المستوى، وانه قبل كل شيء ليس لديه الوقت ولا الفراغ ولا الرغبة في مخاطبة كل الشباب وإسداء الدروس لهم.

على أنكم إذا أخذتم إبقتاتوس، الذي كانت مهنته التعليم، وكانت له مدرسة، أي أنه على خلاف سنيكا. لأنه فتح مدرسة وكانت تسمى كذلك ـ أي "مدرسة" ـ وفيها تلاميذ. وبالطبع، فإن من بين تلاميذه هنالك عدد من التلاميذ، إن لم يكن العدد الأكبر من هؤلاء التلاميذ من الشباب، الذي جاءوا بغرض التكوين والإعداد. هذه الوظيفة التكوينية في مدرسة إبقتاتوس، تمت الإشارة إليها وإظهارها في مواضع متفرقة من **الحوارات** *Entretiens*، التي جُمعت من قبل أريانوس Arrien(٢٨). على سبيل المثال، يتوجه إلى هؤلاء الشباب الذين اقنعوا عائلاتهم بأنهم ذاهبون إلى التكوين في مدرسة فلسفية جيدة، ولكنهم لا يفكرون إلا في شيء واحد ، ألا وهو العودة [إلى] ذويهم من اجل أن يُصيبوا شهرة، وأن يحتلوا مناصب مهمة. وهنالك كذلك نقد لكل هؤلاء التلاميذ الذين يقدمون، وكلهم حماس واندفاع، ثم بعد وقت يملّون من تعليم لا يعلّمهم كفاية كيف يشتهرون، ويفرض عليهم أشياء كثيرة من الوجهة الأخلاقية، لذا تراهم يغادرون المدرسة. وكذلك عن هؤلاء الشباب الذين نجد ان لديهم قواعد حول طريقة التصرف في المدينة عندما نرسلهم للقيام بالمشتريات. وهو ما يبدو انه يشير إلى أن الأمر لا يتعلق بشباب ضعيف أو هش، ولكنهم شباب يُعاملون بصرامة ويخضعون الى نوع من المدرسة الداخلية المنضبطة جداً. حقاً، إن إبقتاتوس يتوجه إلى كل هؤلاء الشباب. لكن لا تعتقدوا أبداً أن الاهتمام بالنفس، باعتباره محوراً رئيسياً في فن الحياة، يخص الراشدين فقط. فإلى جانب هذا التكوين الخاص بالشباب، وهو ما يمكن تسميته، وذلك باستعمالنا لتشبيه غير دقيق وغير منصف، خدمة مفتوحة: خدمة مفتوحة للراشدين. يأتي بالفعل الراشدون إلى مدرسة إبقتاتوس من اجل الاستماع إلى تعليمه ليوم واحد، أو لبضع أيام، أو لوقت محدد. وهنا أيضاً، وفي المشهد الذي يظهر من خلال **المحاورات**، فإنكم

سترون على سبيل المثال، مفتش المدن، النائب العام للضريبة، الذي يمر بالمدرسة أيضاً. هنالك الابيقوري الذي يأتي إلى إبقتاتوس ليطرح عليه بعض الأسئلة. وهنالك رجل كلّفته مدينته بمهمة إلى روما، فمر بآسيا الصغرى نحو روما، وتوقف عند إبقتاتوس وطرح عليه أسئلة من اجل أن يطلب منه كيف يمكن له أن ينجز مهمته على أحسن وجه. إن إبقتاتوس لا يهمل زبونه هذا أبداً، أو على كل حال مخاطبيه الراشدين، بما أنه يقول لتلامذته وينصحهم أن يبحثوا عن الأشخاص ذوي المكانة في مدينتهم ومساعدتهم، وذلك بسؤالهم: ولكن، قل لنا: كيف تحيا؟ وهل تهتم فعلا بنفسك؟[٢٩]

يمكن لنا بالطبع أن ننّوه هنا وأن نستشهد، وهو أمر معروف، بكل أنشطة الخطباء الكلبيين الذين يخاطبون الجمهور العام في الميادين العامة، وفي زوايا الشوارع، وبمناسبة الأفراح والاحتفالات، جمهور يتكون من راشدين وشباب، ومن النبلاء والأشراف. في هذه الخطابات العامة هنالك بالطبع النصوص الكبرى لديون البروزي[٣٠](*)، حيث خصّص معظمها لهذه المشاكل المتعلقة بالزهد والانعزال[٣١].

وأخيراً سأقدم مثالاً عن هذا المشكل المتعلق بالمراهقة، مع إدماجه وإدخاله وإدراجه، إذا شئتم، ضمن ممارسة الاهتمام بالنفس. لقد أدرج في مجموعة مهمّة، مع انه بقي لغزاً ولا يعرف منه إلا القليل، لأنه غير معروف إلا من خلال نص فيلون الاسكندراني. إنها المجموعة المعروفة بالمعالجات التي حدثتكم عنها في الحصة السابقة. لنترك الآن جانباً مشكلة من يكون هؤلاء وبماذا يقومون. . . الخ. وعلى كل حال، إنها مجموعة زاهدة متحلقة حول الاسكندراني، وكان من بين أهدافها: الاهتمام بالنفس، هذا ما يقوله النص على الأقل، وأن الاعتناء بالروح هو ما تود القيام به. إلا أن مقطعاً من فيلون الاسكندراني في كتابه: **في حياة التأمل** *De vita contemlativa* يقول عن هذه المعالجات: «رغبتهم في الخلود والحياة السعيدة تجعلهم يعتقدون أنهم قد انتهوا من حياتهم الفانية [سأعود إلى هذا المقطع بعد حين، وبخاصة فيما يتعلق بالشيخوخة، م.ف]، يتركون ثرواتهم لأبنائهم ولبناتهم ولأقاربهم، في سجلات مدونة، ويجعلونهم ورثة سلفاً، أما

(*) ديون البروزي Deon de Pruse (٣٠ ـ ١١٦ م)، خطيب يوناني أثار إعجاب الكثيرين في روما وبخاصة في ظل حكم نيرون، ومن أهم خطبه: خطابات حول الملكية (م).

بالنسبة لأولئك الذي ليس لهم عائلات، فإنهم يتركون كل شيء لمرافقيهم وأصدقائهم[٣٢]. كما، ترون، لدينا هنا تصور مختلف، بل وحتى معكوس أو مقلوب مقارنة بما رأيناه [في نصّ] **ألقيبيادس**. في **ألقيبيادس** يهتم الشاب بنفسه، لأنه لم تتم تربيته كفاية من قبل والديه. وفي حالة ألقيبيادس فلقد تولى تلك المهمة بركليس. ولهذا السبب قدم إلى سقراط وطرح عليه الأسئلة، ولذلك تركه يستجوبه. أما هنا، فبالعكس، إنهم أناس لهم أبناء وأولاد وبنات، ولهم عائلة وأنهم، في لحظة معينة، أحسوا وكأنهم قد انهوا حياتهم الفانية، وذهبوا ليهتموا بأنفسهم. نعتني بأرواحنا عندما تنتهي حياتنا، وليس منذ بداية حياتنا. لنقل، وعلى أية حال، إن مرحلة الرشد والنضج، أكثر من مرحلة الانتقال من المراهقة، أو ربما الانتقال من مرحلة النضج إلى الشيخوخة، هي التي ستشكل منذ الآن مركز الجاذبية والنقطة الحساسة لممارسة الاهتمام بالنفس.

وسآخذ مثالاً مسلياً من نص لوقيانوس Lucain[*]، وذلك بغية التأكد والتثبت. تعلمون أن لوقيانوس قد كتب في نهاية القرن الثاني سلسلة من الاهاجي (أو الرسائل النقدية أو القدحية)، نصوص يمكن أن نقول عنها إنها نصوص ساخرة وتهكمية، وهي نصوص في غاية الأهمية بالنسبة للموضوع الذي أحدثكم عنه. هنالك النص الذي تُرجم إلى الفرنسية ونُشر منذ عشر سنوات في ظروف سيئة للغاية مع الأسف تحت عنوان: **فلاسفة في المزاد** *Philosophes a l'encan*[٣٣]، إلا أن العنوان في الحقيقة يريد أن يقول شيئاً آخر مختلفاً جداً وهو: سوق الحياة[٣٤] (بمعنى أنماط الحياة أو نماذج الحياة)، التي يقدمها ويقترحها الفلاسفة للناس، والتي يعرضونها بطريقة ما في السوق، وكل واحد يسعى إلى أن يبيع نموذجه أو نمطه في الحياة، وذلك بتسجيل أو تقييد تلامذة. لدينا هذا النص، ولدينا نص آخر مهم أيضاً لشخص يدعى هرموتيموس Hermotime، حيث نشهد محادثة ساخرة تتم بين شخصين[٣٥]. إنها محادثة مسلية جداً، وعلينا أن نقرأها كما لو أننا نشاهد أفلام وودي ألن W. Alain حول التحليل النفسي في الأوساط النيويركية: تقريباً هكذا يقدم لوقيانوس العلاقة بين الأفراد ومعلمه في الفلسفة، وعلاقة الأفراد ببحثهم على السعادة من خلال الاهتمام بالنفس. إذن، يتجول هرموتيموس في الشوارع، ويكرر كل الدروس التي

(*) لوقيانوس الساموزي (١٢٠ ـ ١٨٠ م) خطيب وشاعر (م).

تعلمها من معلمه، وكيف أن لوقيليوس قد ناقشه وطلب منه أن يخبره بها، وبماذا يقوم، وكيف أخبره، وأنه قد خرج لتوه من عند معلمه. . لا أذكر جيداً، لا يهمّ كثيراً[٣٦]. ولكن، يسأل: منذ متى وأنت تذهب إلى معلمك؟ يسأل لوقيليوس هرموتيموس الذي يجيبه بدوره بالقول: منذ عشرين سنة وأنا اذهب إليه. كيف، منذ عشرين سنة وأنت تعطيه نقودك؟ نعم. لقد أعطيته مالاً كثيراً. ولكن ألا ينتهي قريباً تعلم هذه الفلسفة، فن الحياة هذه، السعادة؟ نعم، يجيب هرموتيموس، سينتهي عمّا قريب بالتأكيد. أظن أنني سأتخرج خلال العشرين سنة القادمة. ولاحقاً، فإن هرموتيموس يشرح في النص انه بدأ التفلسف في الأربعين من عمره، وقد مضى عليه الآن عشرون سنة وهو يزاول الدرس الفلسفي عند معلمه، فإذن إنه في الستين من العمر، وبذلك يكون بالضبط في منتصف الطريق. لا اعرف إن كنا قد درسنا، ووضعنا مراجع أو روابط بين هذا النص والنصوص الفلسفية الأخرى، إلا انه يجب أن تتذكروا انه عند الفيثاغوريين فإن الحياة الإنسانية تم تقسيمها إلى أربع مراحل، وكل مرحلة تتكون من عشرين سنة: خلال العشرين سنة الأولى نكون أطفالاً في التقليد أو العرف الفيثاغوري، ومن سنّ العشرين إلى الأربعين نكون مراهقين، ومن الأربعين إلى الستين نكون شباباً، واعتباراً من الستينات نصبح شيوخاً[٣٧]. ترون جيداً أن عمر هرموتيموس هو بالضبط ستون سنة، أي إنه في النهاية. إذن انه في مرحلة الشباب، أي في العشرين سنة التي تُعلّم فيها الفلسفة. ولم يبق له إلا عشرون سنة ـ العشرون سنة التي بقيت له والتي تفصله عن الموت ـ من أجل أن يستمر في التفلسف. وبذلك يكشف لوقيليوس أن محاوره هرموتيموس قد بدأ ـ هنا لوقيليوس يمثل الشخص الذي يشك، الشخص الذي من خلاله وبواسطته وانطلاقاً منه تظهر النظرة الساخرة إلى هرموتيموس، وإلى كل هذه الممارسة بصدد الاهتمام بالنفس ـ يقول: انه لأمر جيد أنك بدأت في الأربعين، وإنني الآن في المرحلة التي بدأت أكوّن فيها نفسي بالضبط. وهنا يخاطب هرموتيموس، ويقول له: كن لي موجهاً، وقدني بيدك[٣٨].

وعليه فان إعادة التجميع والتركيز للاهتمام بالنفس من مرحلة المراهقة إلى مرحلة النضج، أو إلى نهاية مرحلة النضج، سيؤدي إلى عدد من النتائج المهمة فيما اعتقد. أولاً، إنه انطلاقاً من اللحظة التي يصبح فيها الاهتمام بالذات نشاطاً في مرحلة النضج، فإن وظيفته النقدية ستتقوى أكثر، وستتقوى شيئاً فشيئاً. إن ممارسة الاهتمام بالنفس سيكون لها وظيفة تصحيحية على الأقل مثل الوظيفة

التكوينية. أو أيضاً: ستصبح ممارسة الاهتمام بالنفس بمثابة ناظم نقدي بالنسبة للنفس، وبالنسبة إلى عالمها الثقافي، وبالنسبة إلى الحياة التي يحيها الآخرون. بالطبع، لا يتعلق الأمر بالقول إن ممارسة الاهتمام بالنفس لم يعد لها وظيفة نقدية. إن العنصر التكويني لا يزال قائماً ودائماً، إلا انه سيرتبط بشكل أساسي بالممارسة النقدية. لنقل، إذا شئتم، إنه في **ألقيبيادس**، كما في المحاورات السقراطية الأخرى، فإن ضرورة الاهتمام بالنفس كان لها إطاراً مرجعياً هو حالة الجهل التي غالباً ما يكون فيها الأفراد. لقد تبين لنا أن ألقيبيادس يجهل ما يريد، أي كيف العمل لحكم المدينة بشكل جيد أو خيّر، وإننا نعلم انه يجهل انه لا يعرف ذلك. وإذا كان هنالك من نقد للتعليم، فإنه من أجل تبيان أو إظهار أن ألقيبيادس لم يتعلم شيئاً، وأن ما اعتقد انه قد تعلمه كان مجرد وهم. بالعكس، فإن ما نشاهده من تطور في ممارسة الاهتمام بالنفس تمّ خلال المرحلتين الهلنستية والرومانية: هنالك الجانب التكويني، جانب تكويني مهم ومرتبط بإعداد وتحضير الفرد. ولكنه ليس إعداداً لنوع معين من المهن أو النشاط الاجتماعي: لا يتعلق الأمر، كما هي الحال في **ألقيبيادس**، بتكوين فرد لكي يصبح حاكماً جيداً أو خيّراً للمدينة، يتعلق الأمر باستقلال كلي عن كل اختصاص مهني. يتعلق الأمر بتكوين من اجل أن يتمكن من تحمل العوارض المقبلة، وكل المصائب الممكنة، وكل النكبات والأخطاء التي يمكن أن يقع فيها. يتعلق الأمر، في المحصلة، بإظهار أو تقديم آلية ضمان. لا يتعلق الأمر بتقديم معرفة تقنية ومهنية مرتبطة بنمط أو نوع من النشاط. هذا التكوين وهذا الهيكل، وإذا شئتم هذا السلاح الذي يحمي بالنسبة لباقي العالم، وبالنسبة لمختلف العوارض والمصائب أو الأحداث التي يمكن أن تقع، هو ما يسميه اليونان بالزهد paraskheue، وترجمه سنيكا على هذا النحو تقريباً بالتكوين instructio[٣٩]. إن التكوين هو هذا السلاح الخاص بالفرد [تجاه] الأحداث، وليس إطلاقاً هذا التكوين من اجل وظيفة أو هدف حِرَفي/ مهني محدد. إذن، كان لدينا هذا الجانب التكويني من ممارسة الاهتمام بالنفس في القرنين الأول والثاني بعد الميلاد.

إلا أن هذا الجانب أو الملمح التكويني لا يمكن فصله إطلاقاً عن الملمح أو الجانب التصحيحي الذي أصبح، في اعتقادي، أكثر أهمية. إن ممارسة الاهتمام بالنفس لا تُطرح ببساطة على أرضية من الجهل، مثلما هو الأمر في حالة ألقيبيادس، الجهل الذي يجهل نفسه. إن ممارسة الاهتمام بالنفس تُطرح على

أساس الأخطاء، وعلى أساس العادات السيئة، وعلى أساس تشوه وتبعية قائمة، لذا وجب زعزعة المهتم وتحريكه وإنقاذه وتحريره. يتعلق الأمر بالتصحيح - التحرير أكثر منه بالتكوين ـ المعرفة: وفي هذا المحور سيتطور وينمو الاهتمام بالنفس، وهو ما يعتبر بحق أمراً رئيسياً. وسأحيلكم في هذا الموضوع إلى مثال محدد. إن الرسالة رقم ٥٠ من سنيكا إلى لوقيليوس، تقول الآتي: لا يجب أن تعتقد أن الشر مفروض علينا من الخارج، انه ليس خارجاً عنا extrinsecus، إنه بداخلنا intra nos est. أو عندما يقول أيضاً في موضع آخر: «إن الشر في أحشائنا in visceribus ipsis sedet أو إن الشر يسكن في أحشائنا»[٤٠]. [. . .][*] في هذه الممارسة لأنفسنا، يجب العمل على طرد الشر والانعتاق منه والنجاة من هذا الشر الذي يسكننا أو الذي هو في داخلنا. ويضيف: بالتأكيد ، سيكون الأمر سهلاً للتصحيح إذا ما أخذنا هذا الشر في مرحلة الشباب، في الوقت الذي لم يتعمق فيه كثيراً، ولم يتلبس المرء أكثر من ذلك. ولكن، وفي جميع الأحوال، وكما ترون، فإنه حتى إذا ما نظر إليه على انه ممارسة الشباب، فإن ممارسة الاهتمام بالنفس لها مهمة التصحيح، وليس لها مهمة التكوين: عليها أن تصحح الخطأ الذي وقع والشر القائم. ويجب أن يعالج حتى وإن كان شاباً. وسيكون للطبيب حظ النجاح في معالجة المرض عندما يكون المرض في بدايته أفضل من أن يكون في نهايته[٤١]. ولكن وحتى إذا لم نستطع أن نصحح أخطاءنا في شبابنا فإنه يمكن لنا دائماً أن نصححها. وإذا ما أصبحنا قساة وجفاة، فإن هنالك وسائل للتقويم والتعديل حتى نستطيع أن نصحح أنفسنا، وحتى نستطيع أن نصبح ما يجب أن نكون عليه، ولكن لم نكن عليه بعد[٤٢]. أن نصبح ما لم نكن عليه، هنا، فيما اعتقد، تكمن أحد العناصر، وأحد الموضوعات الأكثر أساسية في ممارسة الاهتمام بالنفس هذه. وهنا يثير سنيكا ما سيحصل للعناصر الفيزيائية وللأجسام الفيزيائية. ويقول: نستطيع أن نقوِّم الأعمدة المعوجة رغم سماكتها، فكيف لا نستطيع أن نعدل أو نقوم أو نصحح الفكر الإنساني وهو شيء مرن ولين وقابل للالتواء[٤٣]. وكما يقول، إن الروح الطيبة أو الخيرة bona mens لا تأتي أبداً قبل الروح السيئة أو الشريرة mala mens، وقبل كل شيء، وبطريقة ما، قبل خطأ الروح[٤٤]. إن طيبة الروح لا يمكن لها ألا أن تتبع خطأ الروح. يقول سنيكا في الرسالة رقم ٥٠: نحن مشغلون، نحن مشغولون أصلاً بشيء ما في

(*) لا يحمل المخطوط في هذا الموضع إلا العبارة الآتية: «يجب البحث عن معلم».

اللحظة التي نشرع فيها بالقيام بالخير، أو بعمل الخير[٤٥]. وهنا نجد صيغة مهمة في القاموس الكلبي، صيغة تقول: تعلم الفضائل يعني التخلي عن الرذائل virtutes discere, vitia dediscere[٤٦]. إن مفهوم التخلي والترك مفهوم مركزي عند الكلبيين[٤٧]، وتجدونه أيضاً عند الرواقيين. إلا أن هذه الفكرة حول الترك والتخلي تبدأ على كل حال، حتى وإن شرع في الاهتمام بالنفس في الشباب أو في مرحلة الشباب. وهذا الإصلاح النقدي، أو إصلاح النفس هذا له طبيعية ـ إلا أنها طبيعة غير معطاة، ولا تظهر كما هي في الفرد البشري، وفي أي مرحلة من مراحل العمر ـ كل هذا الصقل بالنسبة للتعليم الذي تلقاه الفرد، أو التعليم المكتسب، سواء بالنسبة للعادات او بالنسبة للمحيط؛ صقل لكل ما حدث بدءاً من الطفولة. وهنالك النقد المشهور الذي يتكرر غالباً في التربية الأولى، وحول قصص الأطفال التي تشوه فكر الطفل. وهنا نجد النص المشهور لشيشرون(*) في كتابه: **مدينة تسكولانس**(**): «حالما ولدنا، وتم قبولنا في عائلاتنا، نجد أنفسنا في وسط خاطئ تماماً، حيث الأحكام المنحرفة كاملة، ولذا يمكن لنا القول إننا رضعنا الأخطاء مع حليب مرضعاتنا»[٤٨]. إذن هنالك نقد لهذه الطفولة، وللظروف التي تمت فيها. نقد أيضاً للوسط العائلي، ليس فقط في آثاره التربوية، ولكن إذا شئتم [لـ] مجموع القيم التي ينقلها ويفرضها. نقد لما يمكن أن نسميه في قاموسنا الخاص بـ"الايديولوجيا العائلية". إنني أفكر في رسالة سنيكا إلى لوقيليوس حيث يقول: اجعل نفسك في أمان، حاول أن تعود إلى نفسك، «اعرف تماماً أن والديك قد تمنيا لك أشياء مختلفة عن هذه، وأنني أتمنى لك أشياء مخالفة لما تمنته لك عائلتك. إنني أتمنى أن تحتقر وأن تزدري ازدراء كبيراً كل الأشياء التي تمناها لك والداك والتي تثريك وتغنيك»[٤٩]. وعليه، فإن الاهتمام بالنفس عليه أن يقلب كلية نظام القيم المعاش والمفروض من قبل العائلة. وثالثاً وأخيراً، لن أصرّ كثيراً على هذا لأنه معروف: هذا النقد كله المنصب على التكوين التربوي ـ أساتذة التعليم الذي نسمّيه الابتدائي ـ وبوجه خاص أساتذة الخطابة. وهنا نجد ـ ومرة أخرى لن ألح كثيراً، لأن الموضوع معروف ـ نجد السجال الكبير بين ممارسة التعليم الفلسفي من جهة، وتعليم

(*) شيشرون (١٠٦ ق. م ـ ٤٣ م) رجل دولة وكاتب لاتيني وخطيب متميز له أعمال عديدة منها: **في الجمهورية** (م).

(**) نسبة الى مدينة شيشرون (م).

الخطابة(*) من [جهة أخرى]. ترون على سبيل المثال، الوصف المسلي الذي قدمه إبقتاتوس حول التلميذ الشاب القادم لتعلم الخطابة[٥٠]. إن الصورة الفيزيائية للتلميذ الشاب لها أهميتها، لأنها تبيّن قليلاً نقطة النزاع الكبرى بين الممارسة الفلسفية الذاتية وتعليم الخطابة: يتقدم التلميذ الشاب المزين لشعره القصير المجعد، مبيناً بذلك أن تعلم الخطابة هو تعليم مزخرف، وتعليم للحيل وتعليم للغواية. لا يتعلق الأمر هنا بالاهتمام بالنفس، وإنما بإعجاب الناس وبالآخرين. وهنا بالتحديد سيسأل إبقتاتوس التلميذ الشاب أو تلميذ الخطابة، ويقول له: جيد، لقد تجملت، فهل تعتقد أنك اهتممت بنفسك؟ ولكن، فكّر قليلاً، ماذا يعني أن تهتم [بنفسك] ؟ وهنا يمكن أن نرى التماثل الظاهر والصريح وهو أمر مدرك من قبل قراء ومستمعي تلك المرحلة، لأنه يعتبر صدى لألقيبيادس نفسه، وللسؤال الذي طرحه ألقيبيادس: عليك أن تهتم بنفسك، فكيف تقوم بذلك، وما هي نفسك هذه؟ وهنا نقع على عبارة: عليك أن تهتم بروحك، وليس أن تهتم بجسدك. إذن، وإذا شئتم، فإن النتيجة الأولى للانتقال التسلسلي للاهتمام بالنفس من نهاية المراهقة إلى مرحلة النضج والرشد هي هذه الوظيفة النقدية لممارسة الاهتمام بالنفس.

و النتيجة الثانية هي التقارب الواضح والمحدد ما بين ممارسة الاهتمام بالنفس وما بين الطب[٥١]. فما إن أصبحت لممارسة الاهتمام بالنفس وظيفة كبرى، أو على الأقل واحدة من وظائفها الكبرى، ألا وهي تصحيح وترقيع وإقامة حالة لم تكن موجودة سابقاً، إلا أنها في الطبيعة تشير إلى المبدأ، حتى صرتم ترون أننا نقترب هنا من نمط من الممارسة، ألا وهي ممارسة الطب. لطالما كانت للفلسفة علاقة مفضلة ومميزة بالطب، وبالتالي لا يجب انتظار المرحلة التي أحدثكم عنها بالطبع (القرنان الأول والثاني بعد الميلاد) حتى ترونها قد ظهرت. فلقد سبقت الإشارة إلى ذلك من قبل أفلاطون، وكانت إشارة واضحة[٥٢]. وكذلك في التقليد الأفلاطوني الجديد، كانت أكثر وضوحاً. لقد كانت عبارة لأبيقور تعني: ontos philosophein kat' alethein hugiainein (اي المعالجة والاستشفاء بحسب الحقيقة)[٥٣]. وكانت العلاقة بين الطب والفلسفة عند الرواقيين علاقة بيّنة وواضحة، وبخاصة ابتداء من بوزيدونيوس [الأفامي][٥٤] ـ

(*) في المخطوطة، يصوّر فوكو هذا السجال من خلال مثال ديون البروزي الذي بدأ حياته خطيباً بالهجوم على موزونيوس روفوس، لينتهي به الأمر فيلسوفاً ومحباً للفلسفة.

وتحديداً دمج الممارسة الفلسفية بنوع من الممارسة الطبية ـ. يقول بوزيدونيوس: نسعى إلى الفيلسوف مثلما نسعى إلى الطبيب في حالة المرض[٥٥]. وفعل الفيلسوف بإزاء الأرواح مماثل لفعل الطبيب إزاء الأجساد. ويمكن أن نحيل إلى بلوتارخوس الذي قال عن الطب والفلسفة إنهما يشكلان منطقة واحدة، وبلداً واحداً، أي mia khora[٥٦] جيد[*]، إن هذه العلاقة والرابطة بين الطب والاهتمام بالنفس، [علاقة ورابطة] قديمة، وتقليدية، ومؤسسة، ومكررة، وموصوفة بأشكال مختلفة في الوقت نفسه.

لقد تميزت بدايةً، وبالتأكيد، بهوية الإطار المفاهيمي وبالمعمار المفاهيمي ما بين الطب والفلسفة، مع مفهوم في المركز، بالطبع، وهو الانفعال pathos. وهو مفهوم استعمل من قبل الابيقوريين والرواقيين بوصفه انفعالاً، وبوصفه مرضاً مع سلسلة، بالطبع، من المتماثلات المتتابعة، حيث أجرى الرواقيون على جري عادتهم الكثير من الإطناب والتفصيل والنسقية مقارنة بالآخرين. إذ وصفوا تطور الانفعال كما يتطور المرض بحيث يبدأ المستوى الأول[٥٧]، وهو ما يسمى باليونانية euemptosia وباللاتينية la proclivitas، بمعنى التكوين الذي يؤدي إلى مرض معيَّن. ثم يأتي الانفعال بالمعنى الحرفي للكلمة وهو حركة لاعقلانية للروح، وتمّت ترجمته إلى اللاتينية من قبل شيشرون بلفظ pertubatio، ومن قبل سنيكا بلفظ affectus. وبعد ذلك يأتي المرض الذي يسمى بـ pathos. ثم لدينا nosema، وهو الانتقال إلى الحالة المزمنة للمرض: أو الانتقال إلى الاستعداد hexis، وهو ما يسميه سنيكا بـ morbus أي مرض عام. ثم يأتي بعده arrosteme، الذي ترجمه شيشرون بـ aegrtatio، بمعنى نوع من الحالة الدائمة للمرض الذي يُبقي الشخص في حالة مرضية مزمنة. وأخيراً، أو المستوى الأخير، حيث تظهر العلة أو الافة kakia، أو كما يقول شيشرون aegrotatio invetrata، أو vitium، malum، أو كما يقول سنيكا pestis[٥٨]، وهي اللحظة التي يصبح فيها الفرد أو الشخص مشوّهاً بالكامل، بحيث يبقى داخل انفعال يتملّكه تملّكاً تاماً. إذن لدينا كل هذه المنظومة من المتماثلات التي أشرت إليها بسرعة لأنها معروفة.

ما هو مهم، من دون أدنى شك، هو أن ممارسة الاهتمام بالنفس، كما تم تحديدها من قبل الفلسفة، أصبحت مدركة باعتبارها عملية طبية. وفي المركز تماماً

(*) يضيف المخطوط هنا (ويعطى كنقطة ارتكاز الرسالة ٥٠ لسنيكا): «علاجنا صعب أكثر، لأننا لا نعرف إن كنا مرضى».

من هذه الممارسة، نجد بالطبع المفهوم الأساسي وهو العلاج therapeuein. إن العلاج في اليونانية، يعني، كما تعلمون(*)، ثلاثة أشياء؛ يعني بالطبع القيام بفعل طبي متجه نحو العلاج أو غرضه العلاج. ولكن العلاج يعني أيضاً النشاط الذي يقوم به الخادم الذي يطيع ويخدم سيده، ويعني أخيراً القيام بالعبادة. والعبارة "عالج نفسك"(٥٩)، تعني في الوقت نفسه، أن تعالج نفسك، وأن تخدم نفسك، وأن تعبد نفسك، أو تجعل من نفسك عبادة، أو تحوّل نفسك إلى عبادة. وهنا نجد سلسلة من التنويعات التي سأحاول أن أعود إلى بعضها لاحقاً.

ولنأخذ على سبيل المثال النص الأساسي لفيلون الاسكندراني (وهو في **الحياة التأملية**)، الذي يتحدث فيه عن هذه المجموعة من المعالجين، وعن هؤلاء الأشخاص الذين انسحبوا في لحظة ما وانعزلوا في الإسكندرية، وشكلوا جماعة لها قواعد سأعود إليها لاحقاً، حيث يقول عنها فيلون في السطور الأولى من نصه، إنهم يسمون أنفسهم بالمعالجين. فلماذا، يتساءل فيلون، يسمون أنفسهم بالمعالجين؟ جيد، يقول في ذلك، لأنهم يعالجون الروح مثلما يعالج الأطباء الأجساد. إن ممارستهم علاجية، مثلما أن الأطباء يُمارسون تطبيباً أو مداواة iatrikê(٦٠). يجري فيلون تمييزاً على غرار التمييز الذي أجراه المؤلفون الإغريق بين المعالجة والتطبيب، على أن المعالجة هي شكل من النشاط الواسع أكثر، والروحي أكثر، والفيزيائي قليلاً، مثلما ما هي الحال عند الاطباء الذين يحتفظون بصفة الاستشفاء أو التطبيب (الممارسة الإستشفائية تُطبّق على الجسد). ويقول إنها ممارسة تسمى علاجاً لأنها تريد أن تعالج الروح مثلما ان الأطباء يعالجون ويشفون الأجساد، ولأنها أيضاً تُمارس في عبادة الكائن therapeuousi to on : to on؛ انها تعالج الكائن وتعالج روحه. وبقيامها بهذين الأمرين أو الوظيفتين في الوقت نفسه، وبالترابط ما بين معالجة الكائن ومعالجة الروح، يمكن أن نطلق عليها تسمية: "المعالجات"(٦١). بالطبع سأعود إلى هذه الأمور، لأن كل هذه المواضيع المتعلقة بفيلون الاسكندراني لها أهمية كبيرة. سأشير ببساطة إلى الترابط الكبير والظاهر بين ممارسة دينية كهذه، وبين ممارسة الروح والطب. في هذا الترابط الذي يزداد تأكيداً وتميزاً بين الفلسفة والطب، بين ممارسة الروح وطب الأجساد، يبدو لي انه يمكن أن نستنتج ثلاثة عناصر أساسية سأحاول أن أبيّنها، لأنها تتصل بشكل خاص بممارسة الاهتمام بالنفس.

(*) سبق لفوكو أن تناول هذه المعاني في الدرس الأول (م).

أولاً، ترون هنا ظهور فكرة مجموعة من الأشخاص الذين يتشاركون من اجل ممارسة الاهتمام بالنفس، أو أكثر من هذا، ظهور مدرسة فلسفية بنيت وتشكلت على شكل مدرسة داخلية للروح. إنه المكان الذي نأتي إليه لنهتم بأنفسنا، حيث نلتقي بأصدقائنا. . . الخ. نأتي لفترة معينة بغرض أن نُعالج من الأمراض والانفعالات التي نعاني منها. هذا ما يقوله بالضبط إبقتاتوس عن مدرسته. إنه يتصورها كمستشفى للروح، كمدرسة داخلية للروح. انظروا إلى الحوار رقم ٢١ من الكتاب الثاني، حيث ينتقد ويعترض ويتهم ويعلّق على تلامذته بأنهم لم يأتوا إلى المدرسة إلا بغرض تعلّم، كما نقول، "الفلسفة"، من أجل أن يتعلموا كيف يتحدثون، من أجل أن يتعلموا فن القياس. . . الخ[٦٢]. لقد جئتم من اجل هذا، ولم تأتوا لكي تتلقوا علاجاً therapeuthesomenoi[٦٣]. لم يأتوا من اجل هذا [العلاج]. كان عليهم أن يأتوا من اجله، وأن تقوموا به. عليكم أن تتذكروا بأنكم موجودون هنا من أجل تلقي العلاج أساساً. وإذن، وقبل أن تشرعوا في تعلم القياس «عالجوا جراحكم، أوقفوا حركة انفعالكم، هدّئوا من أعصابكم»[٦٤]. وكذلك، في الحوار رقم ٢٣ من الكتاب الثالث، حيث يقول بطريقة أكثر وضوحاً: ما هي المدرسة الفلسفية؟ إن المدرسة الفلسفية هي مدرسة داخلية iatreion. عندما نخرج من المدرسة الفلسفية ينبغي ألا تكون لدينا رغبات، يجب أن تكون لدينا معاناة. ذلك لأنكم لا تذهبون إلى المدرسة الفلسفية لأنكم في صحة جيدة، أو لأنكم ستصبحون كذلك. يأتي أحدكم بكتف مخلوع، والآخر بجرح متقيح، والثالث بقرحة، والرابع يُعاني من صداع في الرأس[٦٥].

جيد، أحس بأن هنالك مشاكل في أجهزة التسجيل، وهنالك حركة سريعة لتغييرها، لذا فإنني سأتوقف قليلاً. لدي كلمتان أو ثلاث سأقولها حول الطب، كما أنني سأكلمكم قليلاً عن مشكلة الشيخوخة، ثم لاحقاً، عن تعميم شرط الاهتمام بالنفس.

الهوامش

(١) هو أوكتافيوس قيصر الذي احدث تقسيماً جديداً للسلطة سنة ٢٧ ق. م، ولُقّب بأوغسطسAugustus، مات سنة ١٤ ميلادية، تاركاً السلطة لابنه الذي تبناه، تيباريوس، من أسرة كلوديوس، والذي كان وراء ظهور سلالة جيليو ـ كلوديان التي حكمت إلى غاية وفاة نيرون سنة ٦٨م. أما بالنسبة للأنطونيين الذين جاءوا بعد الفلافيين، فقد حكموا من سنة ٩٦

إلى غاية ١٩٢ وذلك بعد اغتيال كومودس، وتميز حكمهم بوجوه مثل تراجان، هادريان، وماركوس أورليوس. وتعرف هذه المرحلة، التي اختارها ميشيل فوكو عند المؤرخين بالمرحلة الإمبراطورية العليا.

(٢) نعرف التوجيهات الأخلاقية لموزونيوس روفوس من خلال ما احتفظ به ستوبي في كتابه *Florilège*. لقد كان فارساً رومانياً من أصل توسكاني، عاش كلبياً، حيث كان هذا التعليم سائداً في روما، وبخاصة في بداية حكم فلافيان. ولقد تابع إبقتاتوس دروسه، واحتفظ ببعض الذكريات معه التي ذكرها في كتابه **الحوارات** واشتهر بأدعيته حول الممارسات الوجودية الملموسة مثل الأكل، الملبس، النوم. ولقد رجع إليه فوكو في تحليله للزواج، وبين ذلك في كتابه **الاهتمام بالذات**. أما بالنسبة لماركوس أورليوس فقد ولد سنة ١٢١، حيث خلف ادريان سنة ١٣٨. يبدو أن كتابه **افكار** قد تم تحريره في نهاية حياته، أو على الأقل ابتداء من سنة ١٧٠. توفي سنة ١٨٠. وأما بالنسبة لتارتليان (١٥٥ ـ ٢٢٠)، فان كتابه البارز هو **الدفاعي** الذي حرره سنة ١٩٧. وأخيراً فإن كليمنضوس الاسكندراني (١٥٠ ـ ٢٢٠)، قد ترك مجموعة من الكتب أهمها: **التربوي** (أو البيداغوجي) وذلك في بداية القرن الثالث الميلادي.

(٣) انظر درس ٣ آذار/ مارس، الساعة الثانية.

(٤) Xénophon, *Economique*, trad. P.Chantraine, Paris, Les Belles Lettres, 1949, V-1, p. 51.

(٥) Platon, *Œuvres complètes*, t. III-2, Paris, Les Belles Lettres, 1923, p. 274.

(٦) Plutarque, *Œuvres morales*, t.VII-1, trad. J. Dumortier & J. Defradas, Paris, Les Belles Lettres, 1975, p. 266 - 267.

(٧) حول موضوع تحويل النظرة نحو النفس، راجع الدرس الحالي، الساعة الأولى.

(٨) حول موضوع التحويل ومعانيه اليونانية والمسيحية انظر الدرس الحالي، الساعة الأولى.

(٩) حول موضوع العزلة أو التقاعد، انظر درس ١٢ كانون الثاني/ جانفي، الساعة الأولى، وكذلك درس ١٠ شباط/ فيفري، الساعة الأولى.

(١٠) Marc Aurèle, *Pensée*, p. 93. & Sénèque, *Lettres à Lucilius*, t. III, livreX, lettre 82, p. 102.

(١١) Cf. *Le Souci de soi*, p. 69 - 47.

(١٢) Sénèque, *Lettres à Lucilius*, t. I, p. 3.

(١٣) Marc Aurèle, *Pensée*, III, 9, p. 23.

(١٤) Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 23, 3 - 6, 72, 3.

(١٥) M. Trede, «Kairos». *Le mot et la notion d'Homère a la fin du IV sieecle avant J. - C.*, Paris, Klincksieck, 1992.

(١٦) انظر درس ٦ كانون الثاني/ جانفي ،الساعة الثانية.

(١٧) في القرن الرابع قبل الميلاد وضعت أثينا نظاماً عسكرياً لتدريب شبابها، اما قبل هذا التاريخ فلم تكن تملك مؤسسة عسكرية وبالتالي أية طريقة لتربية أبنائها من المراهقة إلى النضج والرشد. أما اسبرطة فكان لها دائماً نظام متميز في التدريب، انظر حول هذا الموضوع، كتاب:

- H. I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, op. cit., & P. Vidal - Naquet, Le Chasseur noir, Paris, La Découverte, 1983, p. 151 - 174.

(١٨) نتعرف هنا على أطروحة فوكو التي عرضها في الفصل الرابع من كتابه **استعمال اللذات**، وكانت موضوع درسه في الكوليج دو فرانس بتاريخ ٢٨ كانون الثاني/ جانفي ١٩٨١.

(١٩) Diogène Laerce, *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres*, t. II, trad. R. Genaille, Paris, Garnier - Flammarion, 1965, p. 258.

(٢٠) انظر درس ٢٤ شباط/ فيفري، الساعة الثانية.

(٢١) Plutarque, *Œuvres morales*, t. VII - 1, trad. J. Dumortier & J. Defradas, Paris, Les Belles Lettres, 1975, p. 59.

(٢٢) Sénèque, *De la tranquillité de l'âme*, I, 1 - 18, in *Dialogues*, t. IV, trad. R. Waltz, ed. citee, p. 71 - 75.

(٢٣) Sénèque, *Entretiens, Lettres a Lucilius*, Paris, Robert Laffont, 1993, p. 375 - 376.

(٢٤) حول علاقة سيرانوس بسنيكا، يمكن العودة إلى :

- M. Foucault, *Le souci de soi*, p. 64 - 69.

- P. Grimal, *Sénèque ou la Conscience de l'Empire*, Paris, Les Belles Lettres, 1979, p. 13 - 14, 26 - 28.

(٢٥) Tacite, *Annale*, XIII, 13, trad. P. Grimal, Paris, Gallimard, 1990, p. 310.

(٢٦) Sénèque, *op. cit.*, p. 13 et, pp. 92 - 93.

(٢٧) P. Grimal, *Sénèque ou la Conscience de l'Empire*, Paris, Les Belles Lettres, 1979, pp. 441-456.

(٢٨) فلافيوس أريانوسوس، (حوالى ٨٩ ـ ١٦٦ م). من عائلة ارستقراطية، اتخذ من إبقتاتوس معلماً له، واهتم بكتابة اقوال وأحاديث معلمه، وتشكل **الحوارات** أهم المصادر الفكرية لتعليم إبقتاتوس.

(٢٩) سيضع فوكو كل هذه الأمثلة في اطار من التحليل النسقي للنص في درس ٢٧ كانون الثاني/ جانفي، الساعة الأولى.

(٣٠) ديون البروزي (٤٠ ـ ١٢٠)، بدأ حياته خطيباً، تعرض للإبعاد خلال حكم فسباسيان. أصبح كلبياً، متنقلاً من مدينة إلى مدينة داعياً مواطنيه إلى الأخلاق.

(٣١) Dion Chrysostom, *Discourses*, t. II, Trad. J. W. Cohoon, Londres, Loeb Classical Library, 1959, p. 246 - 269.

(٣٢) Philon d'Alexandrie, *De Vita contemlativa*, 473M, trad. P. Miquel, ed. citee, 13, p. 87.

(٣٣) Lucien, *Philosophes a l'encan*, trad. Th. Beaupere, Paris, Les Belles Lettres, 1967.

(٣٤) سوق أنماط الحياة، أنواع الحياة، أساليب الحياة.

(٣٥) Lucien, *Hermotime* ,trad. J. P. Dumont, Paris, PUF, 1993.

(٣٦) *Ibid.*, p. 11.

(٣٧) Diogène Laerce, *Vies et doctrines des philosophes illustre*, VIII, 10, trad. s. dir. M. O. Goulet-Caze, ed. citee, p. 948.

(٣٨) *Hermotime*, p. 25. & Le *Souci de soi*, p. 64 - 65.

(٣٩) *lettres à Lucilius*, 24, 5 - 61 ,4 - 109, 8 & 113, 28.

(٤٠) *Ibid.*, p. t. II, livre V, letrre 50, 4, p. 34.

(٤١) *Ibid.*, p. 50, 4, p. 35.

(٤٢) *Ibid.*, p. 50, 5 - 6, p. 35.

(٤٣) *Ibid.*, p. 50, 6, p. 35.

(٤٤) *Ibid.*, p. 50, 7, p. 36.

(٤٥) *Ibid.*

(٤٦) *Ibid.*

(٤٧) *Ibid.*, t. II, livre VII, lettre 69, 2, p. 146.

(٤٨) Cicéron, *Tusculanes*, t. II, II, 1, 2, trad. J. Humbert, Paris, Les Belles Lettres, 1931, p. 3.

(٤٩) *Œuvre complètes de Sénèque le philosophe*, ed. M. Nisard, Paris, Firmin Didot, 1869, p. 583.

(٥٠) Epictète, *Entretiens*,III, 1, ed. citee, p. 5 - 12.

(٥١) M. Foucault, *Le souci de soi*, p. 69 - 74.

(٥٢) B. Vitrace, *Médecine et Philosophie au temps d'Hippocrate*, Saint - Denis, PUV, 1989.

(٥٣) Epicure, *Sentence Vaticane*, 54, in *Lettres et Maximes*, ed. citée, p. 260 - 261.

(٥٤) M. Laffranque, *Poseidonios d'Apamee*, Paris, PUF, 1964, P. 369 - 448.

(٥٥) Constant Martha, *Les Moralistes sous l'empire romain*, Paris, Hachette, 1881, p. 244.

(٥٦) Plutarque, *Œuvres morales*, t. VII-1, trad. J. Dumortier & J. Defradas, ed. citée, p. 101.

(٥٧) J. Pigeaud, *La Maladie de l'âme. Etude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition medico - philosophique antique*, Paris, Les Belles Lettres, 1981.

(٥٨) Sénèque, *Lettre à Lucilius*, t. IV, livre XV, lettre 94, 31, p. 75.

(٥٩) Marc Aurèle, *Pensées*, II, p. 14. & Epictète, Entretiens, I, 19, 5, p. 72.

(٦٠) Philon, *De Vita contemlative*, 471M - 2, p. 79.

(٦١) *Ibid.*, 472M - 2, p. 81.

(٦٢) Epictète, *Entretiens*, II, 21, 12 - 2, p. 93 - 95.

(٦٣) *Ibid.*, p. 94.

(٦٤) *Ibid.*, p. 95.

(٦٥) Epictète, *Entretiens*, III, 23, 30 - 2, p. 92.

ـ هذا النص استعمله فوكو من جديد في: الاهتمام بالذات، ص ٧١.

[٦]

درس ٢٠ كانون الثاني/ جانفي ١٩٨٢

الساعة الثانية

أفضلية الشيخوخة (هدف ايجابي ونقطة مثالية للوجود). ـ تعميم مبدأ الاهتمام بالنفس (الطابع الكوني) والعلاقة بظاهرة التعصب وضيق التفكير. شبح اجتماعي يتمحور حول الوسط الثقافي الشعبي والشبكات الارستقراطية للصداقة الرومانية. مثالان آخران: حلقات ابيقورية وجماعات علاجية. ـ رفض النموذج القانوني. مبدأ بنيوي لعلاقة مضاعفة: كونية النداء وندرة الانتقاء. ـ شكل الخلاص.

من النقلة التسلسلية لممارسة الاهتمام بالنفس(*)، ومن نهاية مرحلة المراهقة إلى مرحلة النضج وحياة الرشد، حاولت أن استخرج نتيجتين: **الأولى** متعلقة بالوظيفة النقدية لهذه الممارسة المتعلقة بالاهتمام بالنفس التي جاءت لتتجاوز وتتقدم على الوظيفة التكوينية، **والثانية** التقارب في العلاقة مع الطب مع نتيجة قريبة أو متاخمة، والتي لم أتحدث عنها، ولكن سأعود إليها، ألا وهي أن فن الجسد عند أفلاطون متميز عن فن الروح تميزاً واضحاً. تتذكرون انه في **ألقيبيادس**، وانطلاقاً من هذا التمييز، كان هنالك تحديد للروح بوصفها موضوعاً للاهتمام بالنفس. وعلى العكس من هذا [لاحقاً]، فإن الجسد سيتم إدماجه، وبشكل محدد عند الابيقوريين، وذلك لأسباب بديهية، وعند الرواقيين الذين كانت لديهم أيضاً مشكلات ما بين الروح وصحة الجسد، مشكلات مرتبطة ببعضها ارتباطاً شديداً[١]. وسنرى أن الجسد ينبثق باعتباره موضوعاً للاهتمام، بحيث أن الاهتمام بالنفس يعني الاهتمام بالروح وبالجسد في الوقت نفسه. إن هذا الأمر بديهي في

(*) غالباً ما يختصرها فوكو أثناء الكلام في: ممارسة النفس (م).

رسائل سنيكا ذات الطابع الوسواسي قليلا[٢]. وسينفجر هذا الطابع الوسواسي بشكل واضح عند أشخاص مثل ماركوس أورليوس، وفرونتون[٣]، وبشكل أخص عند اوليس أرستيدس[٤]... الخ. وعلى كل حال سنعود إلى كل هذا. وسيكون من بين آثار هذا التقارب ما بين الطب والاهتمام بالنفس، الترابط الكامل ما بين النفسي والجسدي الذي سيصبح مركز الاهتمام بالنفس.

وأخيراً، النتيجة **الثالثة** لهذا الانتقال التسلسلي متعلقة طبعاً بالأهمية الجديدة والقيمة الجديدة التي اتخذتها الشيخوخة. بالطبع، كانت للشيخوخة في الثقافة القديمة قيمة تقليدية ومعترف بها، إلا أنها قيمة يمكن أن أقول عنها إنها قيمة محدودة ومحتملة وجزئية. الشيخوخة تفيد الحكمة، ولكنها تفيد كذلك الضعف. إنها التجربة المكتسبة، ولكنها أيضاً عدم القدرة على الوجود الإيجابي في الحياة اليومية، وحتى في الحياة السياسية. تسمح الشيخوخة بتقديم النصائح، إلا أنها حالة من الضعف التي يكون فيها الفرد في تبعية للآخرين: نمدهم بالرأي نعم، ولكن الشباب هم الذين يدافعون عن المدينة، هم الذين يدافعون عن العجزة، وهم الذين يعملون من اجل أن يعيش العجزة... الخ. إذن، هنالك قيمة تقليدية غامضة أو ملتبسة أو محدودة للشيخوخة. لنقل، إجمالاً، إن الشيخوخة في الثقافة اليونانية التقليدية كانت مشرّفة بشكل مؤكد، إلا أنه غير مرغوب فيها. لا يمكن لنا أن نرغب في أن نصبح عجزة حتى وان استشهدنا، ونستشهد كثيراً، بالجملة المشهورة لسفوكليس(*) التي يبارك فيها نفسه لكونه أصبح أخيراً شيخاً، ولأنه أنعتق من الرغبات الجنسية[٥]. إلا أننا عندما نستشهد بها، فلأننا نستشهد بها على سبيل الاستثناء: إنه هو من يرغب في أن يصبح عجوزاً، أو الذي يستمتع في أن يصبح شيخاً، وذلك بسبب الإنعتاق أو التحرر. وعبارة سفوكليس هذه سيتم استعمالها كثيراً لاحقاً. ولكن مادام الآن تتمّ ممارسة الاهتمام بالنفس طوال الحياة، وبخاصة في مرحلة النضج، وانطلاقاً من كون الاهتمام بالنفس قد أخذ جميع أبعاده وآثاره خلال هذه المرحلة حيث نكون في مرحلة النضج، نفهم جيداً نقطة المنتهى والشكل الأعلى للاهتمام بالنفس، وأن لحظة مكافأته ستكون تحديداً في الشيخوخة. وفي المسيحية ومع وعد المابعد (الماوراء) سيكون لدينا بالطبع نظام آخر. ولكن هنا في هذا النظام الذي يركز، إذا شئتم، على مسألة الموت التي

(*) سفوكليس (٤٩٦ ـ ٤٠٦ ق. م): شاعر وكاتب مسرحي يوناني، من أهم أعماله: **الملك أوديب، أنتيجون، الكترا**... الخ (م).

سنعود إليها لاحقاً، تفهمون جيداً أن الشيخوخة ستشكل اللحظة الايجابية، اللحظة الاكتمالية، قمة كل هذه الممارسة التي اتبعها الفرد، والتي مارسها طوال حياته. وبعد أن أنعتق من كل الرغبات الفيزيائية أو الجسدية، وأصبح حراً من كل الطموحات السياسية التي تخلّى عنها، وبعد أن اكتسب كل هذه التجربة الممكنة، فإن الشيخ سيصبح ذلك الشخص الذي له السيادة على نفسه، والذي يمكن له أن يكتفي بذاته. إن للشيخ في هذا العمر، وفي هذه الممارسة المتعلقة بالاهتمام بالنفس، تحديداً وتعريفاً مؤداه: إنه ذلك الذي يستمتع بنفسه أخيراً، ويكتفي بنفسه أخيراً، ويضع في نفسه فرحه واكتفاءه من دون أن ينتظر أي متعة أو فرح أو اكتفاء من الآخر، سواء كانت متعاً جسمية، والتي لم يعد قادراً عليها، أم متعاً نفسية كالطموح الذي تخلى عنه. إن الشيخ، إذن، هو الذي يلعب مع نفسه والنقطة التي ستصل إليها الشيخوخة، إذا ما تم الاستعداد أو التحضير لها بشكل جيد بواسطة ممارسة الاهتمام بالنفس؛ انه النقطة حيث الأنا أو النفس وصلت أخيراً، وكما يقول سنيكا، إلى نفسها، حيث تعود أو تلحق بنفسها، وحيث تكون لنا مع نفسنا علاقة ناجزة وكاملة من التحكم والاكتفاء في الوقت نفسه.

وعليه، فانه إذا كانت الشيخوخة، وهي كذلك، الهدف المطلوب، فإنه علينا أن نفهم أن الشيخوخة لا يجب اعتبارها ببساطة وكأنها نهاية الحياة، ولا يجب النظر إليها بوصفها تلك المرحلة حيث تصبح الحياة ضعيفة. يجب اعتبار الشيخوخة، بالعكس، هدفاً وبأنها هدف ايجابي في الحياة. يجب الذهاب نحو الشيخوخة، ولا يجب أن نستسلم لواجب مواجهتها يوماً ما. إنها، وبأشكالها الخاصة وقيمها الخاصة، تستقطب مسيرة الحياة كلها. وهنالك حول هذا الموضوع،فيما اعتقد، رسالة لسنيكا لها أهمية كبيرة ومتميزة جداً. إنها متميزة لأنها تبدأ بنقد يبدو عرضياً، أو على الأقل غامضاً ضد أولئك الذين يتبنون نمطاً من الحياة الخاصة لكل مرحلة من مراحل العمر[٦]. بهذا، يحيل سنيكا إلى ذلك الموضوع التقليدي والمهمّ في الأخلاق اليونانية والرومانية، والمتعلق بتجزئة الحياة أو العمر إلى مراحل مختلفة، وكل مرحلة يجب أن تتناسب مع نمط من الحياة الخاصة. وبحسب المدارس المختلفة، وبحسب الأفكار الكونية - الانثربولوجية المختلفة، فإن هذا التقسيم يتم بطرق مختلفة. لقد بيَّنتُ لكم سابقاً التقسيم الفيثاغوري الذي يقسّم العمر إلى الطفولة والمراهقة والشباب والشيخوخة. . . الخ (هنالك أنماط أخرى طبعاً). ولكن ما هو جدير بالملاحظة

هو الأهمية التي نعطيها لهذه المراحل، والأهمية التي نعطيها لشكل الحياة الخاصة بكل مرحلة من هذه المراحل، و[من جهة أخرى] الأهمية التي نوليها، من الوجهة الأخلاقية، إلى الترابط الجيد في الفرد ما بين نمط الحياة الذي اختاره، والكيفية التي يقضي بها حياته، ثم مرحلة العمر التي يكون فيها. الإنسان الشاب عليه أو يجب عليه أن يعيش شاباً، الإنسان الناضج أو الراشد عليه أن يعيش راشداً، والشيخ أو العجوز عليه أن يعيش شيخاً أو عجوزاً. ولكن، يقول سنيكا، ومن المحتمل انه كان يفكر في هذه التقسيمات التقليدية: لا استطيع أن أوافق أولئك الذين يقسّمون حياتهم إلى قطع ومراحل، والذين لا يتّبعون نفس الطريقة في العيش بحسب هذه المرحلة أو تلك. ويقترح سنيكا، بدلاً من هذا التقسيم، نوعاً من الوحدة ـ وحدة إن شئتم ديناميكية: وحدة حركة دائمة تذهب وتمتد نحو الشيخوخة. ويستعمل لهذا الغرض عدداً من الصيغ المميزة التي يقول فيها: اعمل وكأنك مُطارد ومُلاحق، يجب أن تعيش أو تحيا مسرعاً ومستعجلاً؛ عليك أن تشعر طوال حياتك أن هنالك أشخاصاً من ورائك يطاردونك(٧). هؤلاء الأعداء هم العوارض وهموم الحياة. إنهم بشكل خاص العواطف والاضطرابات التي يمكن أن تحدثها هذه العوارض فيك، سواء عندما تكون شاباً أو عندما تكون في مرحلة النضج أو الرشد، يجب أن تتمنى شيئاً باستمرار، وأن تكون مرتبطاً بالرغبات، وأن تطمع في القوة والمال. ها هنا كل الأعداء يلاحقونك. وإنك أمام هؤلاء الأعداء الذين يلاحقونك، يجب أن تفر وتهرب، وأن تهرب بأقصى سرعة ممكنة. أسرع إلى المكان الذي يوفّر لك ملجأ آمناً. وهذا الملجأ الذي يوفر لك الآمان هو الشيخوخة. بمعنى أن الشيخوخة لا تظهر وكأنها نهاية ملتبسة للحياة، ولكن بالعكس باعتبارها قطب الحياة، قطباً ايجابياً نتجه نحوه. وإذا شئتم، ومن اجل استعمال صيغة لا نجدها عند سنيكا، والتي تعبّر قليلاً عما يقول، يمكن لنا القول: يجب «أن نحيا من اجل أن نكون شيوخاً». يجب العيش من اجل أن نكون شيوخاً، لأن في الشيخوخة نجد السكينة، ونجد الملجأ، ونستمتع بأنفسنا.

والنتيجة **الثانية**، أن هذه الشيخوخة التي يجب ان نذهب إليها بالتأكيد هي بالأساس تلك الشيخوخة المتتابعة والمتسلسلة، تلك التي يتعرف عليها القدماء وتظهر في العقد السادس من العمر. وهذه هي المرحلة تقريباً التي تقاعد فيها سنيكا، وقرر أن يستمتع كلية بنفسه. ولكن لا يتعلق الأمر فقط بهذه الشيخوخة المتسلسلة التي تبلغ الستين من العمر. إنها أيضاً الشيخوخة المثالية، الشيخوخة

التي بمعنى من المعاني نصنعها نحن، الشيخوخة التي نتمرن عليها. يجب، إذا شئتم، وهنا النقطة المركزية في هذه الأخلاق الجديدة حول الشيخوخة، أن تكون الشيخوخة، بالنسبة إلى حياتنا، حالة نحياها، وكأنها حياة قد اكتملت وأنجزت. يجب في كل لحظة، وحتى وإن كنا شباباً، وحتى وإن كنا في مرحلة النضج والرشد، وحتى وإن كنا في كامل نشاطنا، أن يكون لدينا مقارنة بما نقوم به، وبما نحن عليه، ذلك الموقف والسلوك لشخص أو لفرد يظهر وكأنه قد وصل إلى الشيخوخة، وانه قد أكمل، قد أنجز حياته. يجب أن نحيا من دون أن ننتظر أي شيء من حياتنا. ومثلما يكون الشيخ الذي لا ينتظر أي شيء من حياته، يجب كذلك أن نفعل الشيء ذاته عندما نكون شباباً، أي لا ننتظر شيئاً. يجب أن نكمل حياتنا قبل مماتنا. يجب أن ينجز المرء حياته قبل مماته. إن العبارة لسنيكا، ونقرؤها في الرسالة رقم ٣٢: «يجب انجاز الحياة قبل الممات»، يجب إنجاز الحياة قبل أن تحل لحظة الموت، يجب أن يصل المرء إلى حالة الامتلاء الخالص للنفس؛ امتلاء خالص وكامل للنفس(٨). وإلى هذه النقطة يريد سنيكا من لوقيليوس أن يسرع الخطى. وكما ترون، فإن هذه الفكرة المتعلقة بضرورة أن ننظم حياتنا حتى نكون شيوخاً، وانه يجب أن نسرع نحو شيخوختنا، وانه يجب أن نتشكّل أو نتكوّن باعتبارنا شيوخاً مقارنة بالحياة حتى وإن كنا شباباً، ترون أن هذا الموضوع يتصل بسلسلة كاملة من الأسئلة المهمة التي سأعود إليها فيما بعد. بالطبع هنالك بدايةً السؤال المتعلق بممارسة وبتمرين الموت (تأمل الموت باعتباره ممارسة للموت: أن تحيا حياتك باعتبارها آخر يوم في الحياة)(٩). إنها مسألة نمط أو شكل الاكتفاء والرضا والإشباع والرغبة التي نريد أن تكون لنا مع أنفسنا. إنها المشكلة المهمّة أيضاً، والخاصة بعلاقة الشيخوخة وعدم الموت أو الخلود: بأي شيء تكون الشيخوخة، في هذه الأخلاق اليونانية ـ الرومانية، مرتبطة بمواضيع الخلود والعيش الدائم أو الحياة الأبدية للشخص، والتي كانت سابقة على هذه الأخلاق؟ وأخيراً، نحن هنا في قلب سلسلة من المشكلات التي يجب دراستها والنظر فيها(١٠). هذه هي بعض الخطوط والمعالم، وبعض النتائج التي ميَّزت هذه النقلة التسلسلية للاهتمام بالنفس: في استعجال المراهقة ـ كما عند ألقيبيادس ـ وفي الحقبة الإمبراطورية، في القرنين الأول والثاني بعد الميلاد إلى مرحلة النضج والرشد، أو إلى نوع من المحور أو المفصل بين مرحلة النضج والشيخوخة الحقيقية والمثالية.

والسؤال الثاني الذي أريد أن أناقشه اليوم أيضاً ليس بالضبط عن هذا الامتداد التسلسلي، وإنما عن الامتداد، إذا شئتم، الكمي. وبالفعل، فإن الاهتمام بالنفس لم يكن، في الحقبة التي أحدثكم عنها، ولم يكن كذلك منذ فترة طويلة، مطلباً خاصاً ببعض الأفراد ومتعلقاً بغاية محددة. باختصار، لم نعد نقول للأفراد ما كان سقراط يقوله لألقيبيادس: «إذا أردتَ أن تحكم الآخرين، عليك أن تهتم بنفسك». سنقول من الآن فصاعداً: اهتم بنفسك، فقط. لا أكثر ولا أقل. «اهتم بنفسك، لا أكثر ولا أقل». بمعنى أن الاهتمام بالنفس يظهر بوصفه مبدأً كلياً أو كونياً موجهاً إلى الجميع. والسؤال الذي أود طرحه، وهو سؤال تاريخي ومنهجي في الوقت نفسه، هو [الآتي]: هل يمكننا القول إن الاهتمام بالنفس يشكل الآن نوعاً من القانون الأخلاقي الكلي؟ إنكم تعرفون جيداً أنني سأجيب مباشرة بالنفي: لا. ما أريد أن أبيّنه هو الآتي: لا يجب أن نستسلم لهذه العملية التاريخية اللاحقة التي حدثت في العصر الوسيط، والتي كانت تقنيناً متقدماً في الثقافة الغربية، تقنيناً علّمنا أن القانون يعد مبدأً عاماً لكل قاعدة في نظم الممارسة الإنسانية. إن ما أريد أن أبيّنه لكم هو العكس، وهو أن القانون في ذاته مجرد حلقة وشكل تاريخي، وأنه جزء من تاريخ عام جداً، وهو تاريخ تقنيات وأساليب الذات في علاقتها بذاتها[*]، تقنيات وأساليب مستقلة عن القانون وتتمتع بالأسبقية عليه. ليس القانون إلا ملمحاً وميزة ممكنة لتقنيات الذات في علاقتها بذاتها. أو، إذا شئتم، وبتدقيق أكثر: القانون ليس إلا ملمحاً من هذا التاريخ الطويل الذي من خلاله تشكلت الذات الغربية كما تبدو أو تظهر لنا الآن. لنعد إذن إلى السؤال الذي طرحته: هل يمكن اعتبار هذا الاهتمام بالنفس، في الثقافتين الهلنستية والرومانية، وكأنه نوع من القانون العام؟

بدايةً، يجب أن نلاحظ أن هذه الكونية، إن كانت قد حدثت، وإن كان قد تمّت صياغتها في "اهتم بنفسك" أو "اعتنِ بنفسك"، وباعتبارها قانوناً عاماً، ما هي إلا نوع من الاختلاق والتصنع والتوهم. ذلك أن مثل هذه الوصية (اعتنِ بنفسك) لا يمكن، عملياً، أن تعمل أو تُطبَّق إلا على عدد محدود من الأفراد. تذكروا، وقبل كل شيء، الوصية الاسبرطية التي حدثتكم عنها سابقاً: حتى نستطيع أن نهتم بأنفسنا فإننا نوكل ونسند أرضنا إلى الهوليين[11]. إن الاهتمام

(*) هنا استعمل فوكو بشكل صريح كلمة "sujet" أي الذات (م).

والاعتناء بالنفس هو بالطبع امتياز نخبوي. امتياز نخبوي أكده الاسبرطيون، كما أكده غيرهم لاحقاً، وبخاصة في الحقبة التي اهتم بها، وذلك عندما ارتبط الاعتناء بالنفس بعنصر آخر يجب دراسته لاحقاً وهو: مفهوم الراحة loisir، أو /skholê otium[١٢]. لا نستطيع أن نهتم بأنفسنا ما لم نستطع دفع الثمين والغالي من اجل الراحة والاستراحة. تلك حياة لا يمكن لنا تحقيقها - اعذروني عن العبارة - ما لم نتمكن من دفع ثمن الراحة والاستراحة (ليس بالطبع الراحة بالمعنى الذي نعنيه اليوم، وسنعود إلى ذلك). وعلى كل حال، إنها نوع من الحياة الخاصة، ولها خصوصيتها المتميزة عن أشكال الحياة الأخرى التي يجب اعتبارها الشرط الأساسي للاهتمام بالنفس. إذن، وبالفعل، ليس هنالك في الثقافة القديمة، وفي الثقافتين اليونانية والرومانية، اهتمام بالنفس منظوراً إليه بوصفه قانوناً عاماً ينطبق على كل فرد مهما كان نمط الحياة التي يتبعها. إن الاهتمام بالنفس يتضمن دائماً اختياراً في نمط الحياة، أي نوعاً من القسمة والمناصفة ما بين الذين اختاروا هذه الحياة والآخرين. ولكن هنالك أيضاً شيئاً آخر لا يجعلنا نستدخل الاهتمام بالنفس حتى وإن كان غير مشروط، حتى وإن كان غاية في ذاتها بقانون كلي: ذلك أن الاهتمام بالنفس في هذه الثقافات اليونانية والهلنستية والرومانية كانت له أشكال عديدة داخل الممارسات والمؤسسات، وعند الجماعات التي كانت تتميز فيما بينها، وكانت في غالبها منغلقة في علاقتها فيما بينها، أو بين بعضها بعضاً، وكانت تتضمن في غالب الأحيان، إقصاء لعلاقتها بالآخرين. يرتبط الاهتمام بالنفس بممارسات إخوانية(*)، ممارسات نجدها في المدرسة والطائفة. وباستعمال زائد لكلمة "طائفة"، أو بالأحرى بإعطائه معنى عاماً نجده في اليونان: تعلمون أن كلمة عرفان gnose تعني في آن معاً: عائلة، نوع، عرق، عشيرة، جماعة... الخ، ولقد استعمل من اجل تحديد أو تعيين مجموع الأفراد الذين تجمعهم الطائفة الابيقورية أو الطائفة الرواقية. وإذا ما أخذنا الكلمة الفرنسية secte للطائفة في معناها العام والشائع، فإنني أقول ان الاهتمام بالنفس في الثقافة القديمة قد تعمم بالفعل بوصفه مبدأ، ولكنه بارتباط دائم مع الظاهرة الطائفية.

وعلى سبيل الإشارة، ومن اجل أن نبيّن، من أجل أن نعاين سعة المروحة،

(*) استعمل الفيلسوف لفظ confrérie وهو لفظ يحيل إلى "الإخوانية"، ويشير في دلالته التاريخية إلى الزوايا والطرق الصوفية التي ظهرت في بلاد المغرب، وهي تنظيمات دينية وثقافية وجماعية، وهو ما سيبيّنه الفيلسوف الفرنسي لاحقاً (م).

فإنني أقول ما يلي: لا يجب أن نعتقد فعلياً أن الاهتمام بالنفس لا يوجد إلا في الأوساط الارستقراطية. ليس [فقط] الأشخاص أو الأفراد الأثرياء ممن يتمتعون بامتيازات اقتصادية واجتماعية وسياسية، هم من يمارسون الاهتمام بالنفس. إننا نرى هذه الممارسة موزعة ومنتشرة بشكل واسع وكاف على سكان أو جماعات، يمكن أن نقول عنها، فيما عدا الطبقات السفلى وبالتأكيد العبيد ـ إلا انه وحتى هنا، هنالك تصحيحات يجب القيام بها ـ إنها طبقات أو فئات مثقفة مقارنةً بتلك التي نعرفها في أوروبا في القرن التاسع عشر. وعليه، يجب القول إننا نرى الاهتمام بالنفس عند هؤلاء السكان أو الجماعات السكانية، يظهر وينتظم في أوساط ليست أوساطاً متميزة. ففي الطرف الأقصى: نجد الطبقات المتميزة لها ممارسات من الاهتمام بالنفس مرتبطة بشكل قوي بالوجود عموماً، ومنها الجماعات الدينية المنتظمة بشكل دقيق في مؤسسات منظَّمة حول عبادة محددة لها طقوسها وشعائرها غالباً. وبالإضافة إلى ذلك، فإن هذا الطابع الثقافي والطقوسي هو الذي جعل الأشكال الأكثر تأنقاً والأكثر علماً في الثقافة الشخصية وفي البحث النظري غير ضرورية كثيراً. إن الإطار الديني والثقافي قد أعفى الناس قليلاً من هذا العمل الفردي أو الشخصي للبحث وتحليل وصياغة النفس لنفسها. ولكن، في هذه الجماعات والفرق، فإن ممارسة الاهتمام بالنفس كانت مهمة جداً من دون أدنى شك. ففي عبادة، كعبادة إزيس مثلاً[١٣]، تفرض على كل من يمارسها تقشفاً غذائياً محدداً جداً، وتقشفاً جنسياً، واعترافاً بالخطايا، وممارسة عقابية. . . الخ.

وبالتأكيد فإنه في الجهة القصوى من الشبح، نجد ممارسات متأنقة ومبنية ومثقفة ومرتبطة بالطبع أكثر باختيارات شخصية، وبالحياة المريحة المثقفة وبالبحث النظري. وهو ما يعني أن هذه الممارسات غير معزولة. إنها جزء من حركة يمكن أن نقول عنها إنها حركات مثل "الموضة" أو "التقليعة". وترتكز ليس فقط على منظمات ثقافية محددة جداً، وإنما على نسيج اجتماعي سابق في الوجود، والذي هو نسيج الصداقة[١٤]. هذه الصداقة التي كان لها شكل معين في الثقافة اليونانية، وأصبح لها في الثقافة والمجتمع الرومانيين أشكال كثيرة وقوية ومراتبية. . . الخ. كانت الصداقة في المجتمع الروماني نوعاً من المراتبية الفردية المرتبطة فيما بينها وبمجموعة من الخدمات والواجبات حيث يكون لكل فرد في علاقته بالآخر الوضعية والمنزلة نفسها. لقد كانت الصداقة عموماً متمركزة حول شخص، بعضها قريب جداً، [وبعضها الآخر] أقل قرباً. ومن اجل الانتقال من

درجة التماس إلى درجة أخرى هنالك سلسلة من الشروط مضمرة وظاهرة في الوقت نفسه، وهنالك طقوس وحركات وجُمل أو عبارات تشير لأحد ما أنه تقدم في الصداقة مقارنة بالآخر. . . الخ. وأخيراً، إذا شئتم، لدينا كذلك نسيج اجتماعي، ومؤسساتي جزئياً، نسيجٌ كان خارج الجماعات الثقافية التي حدثتكم عنها قبل قليل، وكان احد الأعمدة الكبرى لممارسة الاهتمام. ولقد اعتمد الاهتمام بالنفس أو الاهتمام بالروح، في شكله الفردي وما بين الأفراد، على هذه الظواهر. لقد حدثتكم أكثر من مرة عن سنيكا ولوقيليوس وسيرانوس. . . الخ، وبخاصة ذلك الشخص سيرانوس (وهو شاب قدم إلى روما من مقاطعة، طموح جداً، ويحاول أن يتسرب وينضم إلى مجلس نيرون) الذي التقى بعمه، أو قريبه البعيد سنيكا. وكانت له واجبات نحوه، بما أنه كان البكر وكان في وضعية مهمّة. وهكذا، دخل سيرانوس في فضاء صداقته (صداقة سنيكا)، وداخل هذه العلاقة المؤسساتية جزئياً، سيقدم له سنيكا بعض النصائح، أو بالأحرى سيطلب منه سيرانوس أن يمده ببعض النصائح. ومن بين الخدمات التي سيقدمها له سنيكا ـ قدم له خدمات عند نيرون، وخدمات في المجلس، ومن دون شك فقد قدم له خدمات مالية ـ ما يمكن لنا أن نسميه "خدمة الروح"[١٥]. يقول سيرانوس: لا أعرف جيداً أي فلسفة يمكن أن ارتبط بها، أشعر بالحرج والاضطراب، لا اعرف جيدا إن كنتُ رواقياً كفاية أم لا، ماذا يجب علي أن أتعلم وما لا يجب أن أتعلمه. . . الخ. وتنتمي كل هذه الأسئلة إلى النمط نفسه من الخدمات التي نطلبها: لمن أتوجه في المجلس؟ وهل علي أن أتولى هذه المهمة أم غيرها؟ إن سنيكا يقدم كل هذه النصائح. وأمر خدمة الروح يدخل ضمن نسيج الصداقة، كما يتطور وينمو داخل الجماعات الثقافية.

وعليه، نقول إن لدينا هنا قطبين كبيرين: قطب شعبي وديني وثقافي أكثر، ونظرياً أكثر خشونة أو غير مصقول كفاية، أو فظّ وناقص، ولدينا قطب آخر للاهتمام بالنفس، أو للاهتمام بالروح وممارسات للاهتمام بالنفس، فردي وشخصي وثقافي أكثر، ومتداول أكثر في الأوساط الغنية أو الثرية، ويعتمد في جزء منه على نسيج الصداقة. ولكن، وبالتأكيد، فإننا عندما نشير إلى هذين القطبين، فإنني لا أريد أن أقول البتة إن هنالك فئتين فقط: واحدة شعبية وخشنة، والأخرى عالمة ومثقفة ومهذبة وودية. في الواقع إن الأمور معقدة كثيراً[١٦]. يمكن أن نأخذ مثالين على هذا التعقيد. يمكن أن ننظر في مثال جماعات

الابيقوريين ـ جماعات لم تكن دينية ولكنها جماعات فلسفية، إلا أنها في أصلها اليوناني على الأقل، كانت جماعات شعبية في جزئها الأكبر، وتتضمن فنانين وتجاراً صغاراً ومزارعين قليلي الثروة، ويمثلون خياراً سياسياً وديمقراطياً معارضاً للخيار الارستقراطي للجماعات الأفلاطونية أو الارسطوطاليسية، والتي تتضمن بالطبع فئة لها تفكير نظري وفلسفي، وحاصلة على كل حال على دراسة أو تتمتع بتعلم نظري مهم. ولكن هذا لم يمنع الابيقورية من أن تظهر في حلقات مثقفة وعالمة في ايطاليا، وبخاصة في نابولي[١٧]، وحول مسّينا، وفي مجلس أوغسطس Auguste[١٨].

ولكن هنالك مثالاً آخر، لكي أبيّن لكم مدى التعقد والتنوع والأبعاد المؤسساتية للاهتمام بالنفس، ويتعلق الأمر بتلك الجماعة المشهورة من المعالجين التي يصفها فيلون الاسكندراني في كتابه: **مدخل إلى الحياة التأملية**. إنها جماعة ملغزة، هذه الجماعة العلاجية التي سبق وأن حدثتكم عنها، لأن فيلون الاسكندراني هو الوحيد الذي يذكرها، وعملياً ـ خارج بعض النصوص التي نعتبرها مصادر ضمنية حول المعالجين، فإن فيلون نفسه، وفي النصوص المتبقية لنا، لا يتحدث عن هذه الجماعة إلا في هذا النص (أي نص **الحياة التأملية**). من هنا افترض بعضهم أن المعالجين لا وجود لهم، وانه بالفعل وصف مثالي وطوباوي لجماعة افتراضية. في حين أن النقد المعاصر يؤكد ان هذه الجماعة كانت موجودة بالفعل، وبالطبع فإنني لستُ قادراً كلية على الفصل في هذا الأمر[١٩]. وذلك لأن هنالك تدقيقات متماثلة ومتشابهة جداً في هذا الموضوع. إلا أن جماعة المعالجين هذه، كانت، كما قُلت لكم، مجموعة من الأفراد الذين انسحبوا إلى مشارف الإسكندرية، وليس إلى الصحراء كما فعل النساك والزهاد المتوحدون والرهبان المسيحيون لاحقاً[٢٠]، وإنما إلى نوع من الحدائق الصغيرة، حدائق صغيرة في الضواحي، حيث كل واحد يعيش في خليته أو في صومعته، مع وجود لأماكن جماعية. وكان لهذه الجماعة من المعالجين ثلاثة محاور أو ثلاثة أبعاد: هنالك من جهة ممارسات ثقافية ودينية متميزة، من الواضح جداً أننا أمام جماعة دينية: الصلاة مرتين في اليوم، اجتماع أسبوعي، حيث ينتظم الجميع في صفوف حسب الأعمار، وعلى كل واحد أن يتخذ هيئة مناسبة[٢١] [. . .][*].

(*) نسمع فقط: «بمعنى ... الاهتمام بالنفس».

ومن جهة أخرى، تركيز متميز جداً على العمل الفكري والنظري والمعرفي. أما من جهة الاهتمام بالنفس فقد قيل منذ البداية إن المعالجين قد انسحبوا إلى حيث يستطيعون معالجة الأمراض الناشئة والنابعة من «الرغبات والغرائز والأحزان والمخاوف والطمع والجشع والحماقة والمظالم والمشاعر المختلفة»[٢٢]. إنهم المعالَجون، أي أولئك الذين يأتون للعلاج. وفي ملمح آخر، فإن ما يبحثون عنه أولاً وقبل كل شيء هو التحكم في أنفسهم بأنفسهم egkrateia، وهذا بمثابة قاعدة وأساس لجميع الفضائل الأخرى[٢٣]. وأخيراً، وهنا نجد نصاً له اهمية كبيرة بالنسبة للغة المستعملة: كل هذه الأيام السبعة التي يجتمعون فيها، فإنهم يضيفون يوماً في الأسبوع لعلاج الجسم مقارنة ببقية الأيام التي يخصصونها للاهتمام بأرواحهم. إذن، إنهم يخصصون كل الأيام للاهتمام بأرواحهم[٢٤]. وفي الوقت نفسه فإن الاهتمام بالروح يركّز كثيراً على المعرفة. كان هدفهم، كما يقولون، وكما قال فيلون، أن يتعلموا النظر بوضوح أو النظر بصفاء[٢٥]. والنظر بوضوح او صفاء يعني أن تكون لك رؤية ونظرة واضحة كفاية حتى تتمكن من تأمل اللّه. إن حبهم للمعرفة، كما يقول فيلون، يجعلهم ينسون لمدة ثلاثة أيام، وبعضهم لمدة ستة أيام، تناول الطعام[٢٦]. لقد كانوا يقرؤون الكتب المقدسة، ويشتغلون بالفلسفة المجازية أو التأويل، بمعنى تأويل النصوص[٢٧]. ويقرؤون كذلك مؤلّفين لا يذكرهم فيلون ولا يقدم أية معلومات عنهم؛ مؤلفين يشكلون مدخلاً إلى طائفتهم. وإن علاقتهم بالمعرفة وممارستهم للدراسة كانت قوية جداً، وأن علاجهم بالدراسة كان مكثفاً ـ وبالتالي سنجد موضوعاً مهماً للغاية في كل ممارسة للاهتمام بالنفس، والذي اعتقد أنني ألمحت إليه قليلاً ـ حتى انه خلال النوم، وخلال الأحلام «يبحثون في مذاهب الفلسفة المقدسة»[٢٨]. النوم والمنام كان بمثابة معايير لعلاقة الفرد بالحقيقة، ومعياراً للعلاقة ما بين صفاء الفرد وظهور الحقيقة، ولدينا هنا مثال (سبق وأن أشرت إليه، فيما اعتقد، ويتعلق بالفيثاغوريين كذلك)[٢٩].

إذن، ترون أنني أقدم هذا المثال، لأنه يتعلق بجماعة دينية. وحول الأصل الاجتماعي لهؤلاء الأفراد الذي يشكلون هذه الجماعة، لا نملك أية معلومات، وبالتالي فليس هنالك أي سبب للافتراض بأنهم من أوساط ارستقراطية أو أوساط ثرية وذات امتيازات. ولكنكم، ترون كذلك، أن للمعرفة والتأمل والتعلم والقراءة والتأويل المجازي. . . الخ، كل هذه المكانة المعتبرة. إذن، يجب القول إن

الاهتمام بالنفس يأخذ دائماً، أو غالباً، شكلاً داخل نسيج أو ضمن جماعات محددة ومميزة الواحدة عن الأخرى، مع تركيب بين الثقافي والعلاجي - بالمعنى الذي ذكرناه - وبين المعرفة والنظرية، ولكن [يتعلق الأمر] بعلاقات متنوعة بحسب الجماعات، بحسب الأوساط وبحسب الحالات. وعلى كل حال، فإن في هذه التجزئة والتقطيع، أو بالأحرى في هذا الانتماء إلى طائفة أو إلى جماعة ما يظهر ويتأكد الاهتمام بالنفس. لا نستطيع أن نهتم بأنفسنا، إذا شئتم، داخل النظام والشكل الكوني أو الكلي. ليس الإنسان بما هو كذلك، ليس باعتباره ينتمي إلى الجماعة الإنسانية، حتى وإن كان هذا الانتماء مهماً، يظهر لديه الاهتمام بالنفس أو حتى يُمارس. إذ لا يمكن ممارسته إلا داخل جماعة، وجماعة متميزة.

وهنا، فيما اعتقد، نلمس شيئاً مهماً. بالتأكيد نستطيع القول إن معظم هذه الجماعات ترفض مطلقاً - وهذا احد أسباب وجودها، وهو كذلك احد أسباب نجاحها في المجتمعات اليونانية والهلنستية والرومانية - أن يقبل أفرادها وأن يصادقوا وان يأخذوا على حسابهم مختلف المراتب التي نجدها في المدينة أو في المجتمع. فبالنسبة إلى ألقيبيادس على سبيل المثال، فإن الاهتمام بالنفس يدخل في إطار منزلة مختلفة، تجعل من ألقيبيادس متوجهاً نحو الحكم وانه بسبب هذا، وبشكل ما نتيجة لهذه المكانة التي ورثها والتي لم تخضع للنقد، يجب عليه أن يهتم [بنفسه]. أما في غالبية الجماعات التي حدثتكم عنها، فانهم مبدئياً لا يقبلون ولا يصادقون، ولا يعترفون، ولا يقبلون بالتمييز بين الغني والفقير، بين الذي له نسبٌ معروف وبين الذي كانت عائلته غامضة، بين من يمارس السلطة السياسية وبين الذي يعيش في السرّ. ففيما عدا ربما الفيثاغوريين الذين تطرح حولهم بعض التساؤلات[٣٠]، فإن لدى بقية الجماعات كان وفي جميع الأحوال حتى التقابل ما بين الحر والعبد مقبولاً على الأقل نظرياً. إن نصوص الابيقوريين والرواقيين عديدة ومتكررة في هذا الشأن: أولاً وقبل كل شيء، فإن العبد يمكن أن يكون أكثر حرية مقارنة بالحر، إذا كان هذا الأخير لم ينعتق من عيوبه وآفاته وانفعالاته وأهوائه وارتباطاته. . . الخ، التي انسجن في داخلها[٣١]. وبالنتيجة، وبما انه ليس هنالك فرق في المنزلة، فإننا نستطيع القول إن جميع الأفراد عموماً "قادرون": قادرون على ممارسة الاهتمام بأنفسهم، قادرون على القيام بهذه الممارسة المتعلقة بالاهتمام بالنفس. فليس هنالك تبخيس مسبق أو تقليل مسبق من قيمة هذا الفرد أو ذاك بسبب مولده أو منزلته. إلا انه، من جهة أخرى، إذا كان الجميع أو الكل

قادراً مبدئياً على الدخول أو الشروع في ممارسة الاهتمام بالنفس، فإنه من الناحية الواقعية المطلقة ثمة عدد محدود من القادرين بالفعل على الاهتمام بالنفس، وذلك لغياب ونقص في الشجاعة والقوة والمكابدة والصبر، وعدم القدرة على إدراك أهمية هذه المهمة، وعدم القدرة على إنجازها، وهذا هو مصير الأغلبية والأكثرية. إن مبدأ الاهتمام بالنفس (واجب الاهتمام بالنفس) يمكن أن يعاد أو يتكرر في كل مكان وعند الجميع. إن الإصغاء، والذكاء، ومن ثم الشروع في هذه الممارسة، سيكون، على كل حال، ضعيفاً. وإذا كان الإصغاء ضعيفاً، فلأن هنالك على كل حال عدد قليل سيصغون، ونتيجة لهذا يجب أن يتكرر المبدأ ويعاد طرحه في كل مكان. وهنا لدينا نص لإبقتاتوس في غاية الأهمية، حيث يعرض فيه من جديد نصيحة "اعرف نفسك" (النصيحة الدلفية). يقول: انظروا ماذا يجري لهذه النصيحة، أو ماذا يحدث لهذه النصيحة. انها مسجلة ومثبتة ومنحوتة على حجر في مركز العالم المتحضر (استعمل كلمة oikoumene)؛ إنها في مركز العالم، بمعنى: في هذا العالم الذي يقرأ ويكتب ويتكلم اليونانية، هذا العالم المثقف الذي يشكل المجموعة البشرية أو الإنسانية المقبولة. إنها إذن مكتوبة هنا، والجميع يستطيعون رؤيتها، لأنها موجودة في مركز هذا العالم. ولكن "اعرف نفسك" التي وضعها الإله في المركز الجغرافي للمجموعة الإنسانية المقبولة، غير معروفة وغير مفهومة. ثم ينتقل من هذا القانون العام، من هذا المبدأ العام، إلى مثال سقراط، ويقول: انظروا إلى سقراط، كم من شاب سأله سقراط في الشارع حتى يحصل على عدد قليل ممن يرغبون في أن يسمعوه أخيراً وأن يهتموا بأنفسهم؟ هل نجح سقراط، يسأل إبقتاتوس، في إقناع كل من طلب منهم أن يهتموا بأنفسهم؟ ليس هنالك واحد من ألف[٣٢]. وعليه، فإننا نجد هنا، في هذا التأكيد، أن المبدأ معطى للجميع إلا أن هنالك عدداً قليلاً ممن يستطيعون سماعه أو الإصغاء إليه. والصيغة معروفة تقليدياً للقسمة التي كانت مهمّة، والتي كانت محددة في كل الثقافة القديمة، القسمة بين بعضهم وبين الآخرين، بين الأوائل وبين الجمهور والجموع، بين المتميزين وبين الحشد، بين الأوائل وبين الكثرة oi protoi/oi polloi. إن محور هذه القسمة كان في الثقافات اليونانية والهلنستية والرومانية، وهو محور يسمح بالقسمة التراتبية[*] بين الأوائل ـ أصحاب الفضل،

(*) هنا تظهر احد مواضيع فوكو المفضلة، ألا وهي القسمة وفقاً لطريقته في تحليل الخطاب (م).

وأصحاب الامتياز الذي كان فضلهم وامتيازهم في عدم إعادة النظر فيهم أو في المساءلة حتى وإن كنا نستطيع أن نسال عن الكيفية التي يمارسون بها - وبين الآخرين. ترون الآن أننا نجد تقابلاً بين بعضهم وبين بقية الآخرين، ولكن هذه القسمة ليست قسمة تراتبية؛ إنها قسمة إجرائية بين من يستطيعون ويقدرون وبين الذين لا يستطيعون ولا يقدرون على ممارسة الاهتمام [بالنفس]. لا يتعلق الأمر بالمنزلة الخاصة بالفرد التي تُحدد مسبقاً ومنذ مولده. إن الاختلاف والفرق لا يكمن في المقابلة بين الحشد والآخرين، وانما بين من يهتم بنفسه ومن لا يهتم بنفسه، أو بين من يجعل الاهتمام بالنفس هدفاً ومن لا يجعله كذلك، وهنا تقع القسمة ما بين بعضهم وكثرتهم. يجب أن يكون النداء إلى الجميع، ولكن سيكون هنالك عدد محدود فقط منهم قادر بالفعل على الاهتمام بالنفس. وهنا ترون أننا نتعرف على الشكل الكبير للنداء الذي يتوجه للجميع والذي لا يسمعه إلاَّ القليل؛ إنه الشكل الكبير للنداء الكوني الذي لا يضمن الخلاص إلاَّ لبعضهم. إنكم تجدون هنا هذا الشكل الذي ستكون له أهمية كبيرة في كل ثقافتنا. يجب أن نقول إن هذا الشكل لم يتم اكتشافه هنا. وفي الواقع، وفي كل هذه المجموعات الثقافية التي أحدثكم عنها، وبعضها بالتأكيد، قد وجدت أن هذا المبدأ موجه للجميع، ولكن هنالك قلة عددية كانت باخوسية bacchants بالفعل(٣٣).

وعلى كل حال، فإنه في الحصة القادمة سأحدثكم عن ملمح آخر لهذه الثقافة الخاصة بالاهتمام بالنفس: ذلك الملمح المتعلق بطريقة وكيفية إجراء "ثقف نفسك"، و"اهتم بنفسك"، و إن لهذا المبدأ مكانة و مجالاً و أشكالاً من العلاقات والتكوينات للنفس، بوصفها موضوعاً للمعرفة والمعرفة الممكنة، المختلفة تماماً عمّا نجده في الأفلاطونية.

هذا هو الشكل الذي سنجده في قلب المسيحية بالذات، شكل يتصل بمسألة الوحي والإيمان والنص والعفو والعطف والعناية. . . الخ. ولكن ما اعتقد انه مهم، وما أريد الإشارة إليه اليوم هو أن هذا الشكل الذي يتكون من عنصرين (كونية النداء ومحدودية الخلاص)، قد أُشكل، أي أصبح في الغرب يطرح مشكلة النفس والعلاقة بالنفس. لنقل بعبارة أخرى إن العلاقة بالنفس، والعمل الذاتي على النفس، واكتشاف النفس، هذا كله قد تم إدراكه في الغرب باعتباره الطريق والطريق الوحيد الممكن الذي يؤدي إلى الكونية، وإن النداء لا يمكن أن يكون واقعياً ومسموعاً ومنصوتاً إليه إلا من قبل بعض الأشخاص، وهو ما يؤدي إلى

ندرة الخلاص رغم أن ما من أحد قد تم استبعاده في البداية. هذه اللعبة ما بين المبدأ الكوني الذي لا يُسمع إلا من قبل البعض، وهذه الندرة في الخلاص الذي أُعطي مسبقاً للجميع ومن دون إقصاء،هي ما سيصبح، مثلما تعلمون تماماً، في صُلب معظم المشاكل اللاهوتية والروحية والاجتماعية والسياسية في المسيحية. والحال، فإن هذا الشكل مرتبط هنا بهذه التيولوجيا الخاصة بالنفس، أو بالأحرى (ذلك أن الأمر لا يتعلق فقط بالحديث عن تقنية فقط) إنّ الحضارات اليونانية والهلنستية والرومانية قد أوجدت ثقافة حقيقية حول النفس، وإنها أخذت فيما اعتقد في القرنين الأول والثاني أبعاداً معتبرة. هنا وفي داخل هذه الثقافة المتعلقة بالنفس، سنرى هذا الشكل الأساسي جداً في ثقافتنا يلعب دوره كاملاً مرة أخرى ما بين كونية النداء وندرة الخلاص. لم أحدثكم بعد عن هذا، لأننا تحديداً سنصل إلى ذلك. إلا أنكم ترون أن الانتقال التسلسلي الذي نقلنا من الاهتمام بالنفس للمراهقين إلى الاهتمام بالنفس من اجل أن يصبح المرء شيخاً، يطرح مشكلة معرفة ما هو الهدف والغاية من الاهتمام بالنفس، وبأي شيء يمكن لنا أن نحصل على الخلاص؟ وترون كذلك أن العلاقة بين الطب وممارسة الاهتمام بالنفس تحيلنا إلى هذا المشكل المتعلق بـ"أنقذ نفسك، أصنع خلاصك" : ماذا يعني أن تكون في صحة جيدة، و خالياً من الأمراض؟ وأن تكون سائراً نحو الموت وفي الوقت نفسه متخلصاً أو منقذاً من الموت؟ إذن ترون أن كل هذا يؤدي بنا إلى موضوع الخلاص، حيث يكون شكله قد تحدد بوضوح في نص مثل نص إبقتاتوس، الذي أشرت إليه قبل قليل. إنه خلاص، ومرة أخرى، يجب أن يستجيب إلى نداء كوني و لكنه لا يستطيع، من حيث الواقع، إلا أن يكون خاصاً ببعض الناس.

وعليه، فإنني في الحصة القادمة سأحدثكم عن ملمح آخر من هذه الثقافة الخاصة بالنفس: إنه الملمح المتعلق بكيفية "الاعتناء بالنفس" أو "ثقافة الاعتناء بالنفس" و"كيفية الاهتمام بالنفس"، وكيف أنها أوجدت مجالاً و إمكانية لأشكال من العلاقات، وإلى تكوين للنفس باعتبارها موضوعاً للمعرفة الممكنة، مختلفاً تماماً عما يمكن أن نجده في الأفلاطونية.

الهوامش

(١) حول مشكلة التوتر في الرواقية، يمكن العودة إلى:
ـ فولاك، **فكرة الإرادة في الرواقية**، مرجع سابق، وكذلك:
- E. Bréhier, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme* ,Paris, PUF, 1910 (1950).

(٢) حول الرسائل ٥٥، ٥٧، ٧٨، كتب فوكو: «تقدم رسائل سنيكا اهتماماً بالصحة وبنظام الحمية وبالألم وبكل الاضطرابات التي تحدث بين الجسد والروح»، انظر:
- *Le souci de soi*, op. cit., p. 73.

(٣) ماركس كورنيلس فرونتون (١٠٠ ـ ١٦٦)، ولد في نوميديا بشمال إفريقيا، وأصبح قنصلاً سنة ١٤٣. كان معلم الخطابة للفيلسوف والإمبراطور الروماني ماركوس أورليوس، وله مراسلات مع هذا الإمبراطور دامت من سنة ١٣٩ الى ١٦٦ تاريخ وفاة فرونتون، وسيتم تحليل هذه الرسائل من قبل فوكو في الدرس القادم أي درس ٢٧ كانون الثاني/ جانفي، الساعة الثانية.

(٤) اوليس ارستيدس هو مؤلف الخطابات المقدسة الستة المتعلقة بإمراضه وعلاجه، انظر:
- *Le souci de soi*, op. cit., p. 73.

(٥) Platon, *La république*, livre I, 329b - c, in Platon, *Œuvres complètes*, t. VI, trad. E. Chambry, ed. citée, p. 6.

(٦) في الوصف التالي، سيخلط ميشيل فوكو بين نصين لسنيكا: الأول عبارة عن مقطع في حواره حول سكينة الروح أو هدوء الروح، ونص الرسالة رقم ٣٢.

(٧) *Ibid.*, 32, 2, p. 142.

(٨) *Ibid.*, 32, 4, p. 143.

(٩) درس ٢٤ آذار/ مارس، الساعة الثانية.

(١٠) درس ١٧ آذار/ مارس، الساعة الثانية.

(١١) تحليل هذه الوصية تم في درس ٦ كانون الثاني/ جانفي، الساعة الثانية.

(١٢) J. M. André, *L'Otium dans la vie morale et intellectuelle romaine, des origines a l'époque augustéenne*, Paris, PUF, 1966.

(١٣) حول الإله ايزيس وأوزيريس في مصر الفرعونية يمكن العودة إلى:
- Plutarque, *Œuvres morales*, t. V - 2, trad. C. Froidefond, Paris, Les Belles Lettres, 1988.
- F. Cumont, *Les Religions orientales dans le paganisme romain*, Paris, E. Leroux, 1929, pp. 36 - 37.
- R. Turcan, *Les Cultes orientaux dans le monde romain*, Paris, Les Belles Lettres, 1989, p. 113.
(يعود الفضل في اطلاع الفيلسوف الفرنسي على هذه المراجع إلى صديقه المؤرخ بول فين المختص في التاريخ الروماني).

(١٤) *Le souci de soi*, op. cit., p. 68.

(١٥) *Ibid.*, p. 69.

(١٦) حول الحياة والتنظيم الاجتماعي لهذه المدارس الفلسفية القديمة، ينظر:
- Carlo Natali, «Lieux et Ecole de savoir», in *Le savoir grec*, s. dir. J. Bruncshwig G. Lloyd, Paris, Flammarion, 1966, pp. 229 - 248.

(١٧) حول تنظيم حلقة "مسّينا: حلقة فنية تضم فيرجيل، هوراس، بروبارس. . . الخ" في بلاط

أوغسطس نهاية الثلاثينات قبل الميلاد يمكن العودة الى:

- J. -M.André, *Mécène. Essai de biographie spirituelle*, Paris, Les Belles Lettres, 1967.

(١٨) حول الرواقية الرومانية، انظر المرجع الأساسي المختص في هذا الموضوع:

- M. Gigante, *La Bibliothèque de Philodeme et l'épicurisme romain*, Paris, Les Belles Lettres, 1987.

(١٩) نميز عادة بين ثلاث "مراحل" من النقد: المرحلة القديمة من أوسابيوس القيصري في القرن الثالث الى غاية مونتفوكون B. de Montfaucon في القرن الثامن عشر وهي المرحلة التي تدمج بين المعالجين والمجموعة المسيحية، ثم تليها المرحلة الحديثة في القرن التاسع عشر مع رينان ولاغرانج التي ترى في الوصف الفيلوني رسماً مثالياً، واخيراً النقد المعاصر الذي يشهد ويؤكد على الوجود الواقعي لهذه المجموعة من المعالجين ، وينادي بتقارب مع الاسينيين.

(٢٠) في درس ١٩ آذار/ مارس سيبلور ميشيل فوكو اطروحته الكبرى حول استئناف التقنيات الفلسفية والوثنية في التوجيه والامتحان في المسيحية عند كاسيانوس، انطلاقاً من المشكل المطروح حول تشكل الزهد أو الرهبنة قبل ذهابه أو رحلته إلى الصحراء.

(٢١) Philon, *De Vita contemplative*, 476M, trad. P. Miqueled. citee, pp. 99 - 110.

(٢٢) *Ibid.*, 471M. p. 81.

(٢٣) *Ibid.*, 476M. p. 103.

(٢٤) *Ibid.*, 477M. p. 105.

(٢٥) *Ibid.*, 473M. p. 85.

(٢٦) *Ibid.*, 476M. pp. 103 - 104.

(٢٧) *Ibid.*, 475M. pp. 97 - 98.

(٢٨) *Ibid.*, p. 97.

(٢٩) انظر درس ١٢ كانون الثاني/ جانفي، الساعة الأولى، وكذلك درس ٢٤ آذار/ مارس، الساعة الثانية.

(٣٠) حول التنظيم الاجتماعي للجماعة الفيثاغورية وتوجهاتها الارستقراطية، انظر:

- A. Delatte, *Essai sur la politique pythagorcienne* (1922), Genève, Slatkine Reprints, 1979, pp. 3 - 34.

(٣١) النصوص الأساسية لإبقتاتوس حول العبد والحرية متضمنة في **الحوارات**، الفصل الأول من الكتاب الرابع وبخاصة الكتاب الثاني.

(٣٢) Epictete, *Entretiens*, II, 1, 18 - 19, ed. citée, p. 8.

(٣٣) إشارة إلى الصيغة الاورفية المشهورة، المتعلقة بالعدد القليل المنتخب أو المنتقى: «كثيرون هم الذين يحملون الرمح، وقليلون هم الباخوسيون»، أفلاطون، **فيدون**، ٦٩ س، ص ٢٣.

[٧]

درس ٢٧ كانون الثاني/ جانفي ١٩٨٢

الساعة الأولى

تذكير بالمميزات العامة لممارسة الاهتمام بالنفس في القرنين الأول والثاني الميلاديين. - مسألة الآخر: الأنماط الثلاثة للإتقان والتحكم في المحاورات الأفلاطونية. - المرحلتان الهلنستية والرومانية: التحكم في التذويت. - تحليل الحمق والطيش لدى سنيكا. - صورة الفيلسوف بوصفه تحكماً في التذويت. - الشكل المؤسساتي الهليني: المدرسة الابيقورية والاجتماع الرواقي. - الشكل المؤسساتي الروماني: المستشار الخاص للوجود.

سأحاول، إذن، أن أصف قليلاً بعض الملامح التي تبدو لي أكثر تميزاً لهذه الممارسة الخاصة بالاهتمام بالنفس، على الأقل بالنسبة للعصر القديم، من دون الحكم على ما سيحصل لاحقاً، على سبيل المثال خلال القرن السادس عشر أو في القرن العشرين في حضارتنا. هاكم، إذن، الملامح المميزة التي اتخذتها ممارسة الاهتمام بالنفس في القرنين الأول والثاني الميلاديين.

الميزة الأولى التي بينتها في الحصة الأخيرة كانت إذن إدماج وربط ممارسة الاهتمام بالنفس بتلك الصيغة العامة لفن الوجود tekhnê tou biou، أي استدخال جعل الاهتمام بالنفس يظهر وكأنه شرط أولي لما سيصبح لاحقاً فناً للوجود. لم تكن ممارسة الاهتمام بالنفس نقطة مركزية عند المربين وفي مرحلة الرشد. لقد كانت بالعكس نوعاً من الإلحاح والتأكيد الذي يجب أن يستمر طوال الوجود بحيث يكون مركز جاذبيته في مرحلة النضج، وهو ما يؤدي بالطبع، بالنسبة لهذه الممارسة، إلى جملة من النتائج: أولاً، وظيفة نقدية أكثر منها وظيفة تكوينية. يتعلق الأمر هنا بالتصحيح أكثر منه بالتربية والتكوين. من هنا تلك القرابة الدقيقة

مع الطب وهو ما يبعد قليلاً ممارسة الاهتمام بالنفس عن البيداغوجيا أو التربية [...][*]. وأخيراً علاقة مميزة ومفضلة ما بين ممارسة الاهتمام بالنفس والشيخوخة. إن ممارسة الاهتمام بالنفس هي الحياة نفسها، بما أن ممارسة الاهتمام بالنفس تلتحم التحاماً كاملاً بالحياة ذاتها. إذن لممارسة الاهتمام بالنفس هدف أساسي يتمثل في التحضير والاستعداد للشيخوخة، التي تظهر وكأنها لحظة مفضلة في الوجود، ولنقل إنها بالفعل النقطة المثالية لكمال الذات. فحتى تكون ذاتاً يجب أن تكون شيخاً[**] . **الميزة الثانية** لهذه الممارسة المتعلقة بالاهتمام بالنفس كما تمّت صياغتها في المرحلة الهلنستية والرومانية. ومرة أخرى، فإنني عندما أحيل إلى القرن الأول والثاني الميلاديين، فان هذا لا يعني أنني أضع كل الظواهر في هذه الحقبة التي أحاول وصفها. لقد أخذت هذه الحقبة لأنها تقدم وتمثل قمة في تطور الاهتمام بالنفس، ولكنه كان تطوراً طويلاً للغاية وشمل المرحلة الهلنستية كلها. إذن، الملمح الثاني هو أن الاهتمام بالنفس قد تشكل بوصفه مبدأ غير مشروط. يعني هذا انه يمثل قاعدة قابلة للتطبيق على الجميع، ويمكن ممارستها من قبل الجميع من دون أي شرط مسبق متعلق بالمنزلة أو المكانة، ومن دون غاية تقنية أو مهنية أو اجتماعية. إن الفكرة القائلة إنه يجب الاهتمام بالنفس لأنه بناء على منزلتنا التي تجعلنا موجَّهين نحو السياسة، ومن اجل أن نتمكن بالفعل من أن نحكم الآخرين كما يجب .. إن هذه الفكرة لا تظهر مطلقاً أو على كل حال تتراجع كثيراً. إنها إذن ممارسة غير مشروطة، ومع أنها ممارسة غير مشروطة، إلا أنها وجدت نفسها دائماً، وبالفعل، تُمارس في أشكال منتقاة أو خاصة. واقعياً، هنالك بعض الناس فقط هم الذين استطاعوا أن يقوموا بهذه الممارسة، أو هنالك قلة على كل حال يمكن لها أن تقوم بهذه الممارسة المتعلقة بالاهتمام بالنفس والتي تشكل غايتها. ولأن هدف الاهتمام بالنفس هو النفس، فإن بعضهم فقط هو القادر على هذه الممارسة حتى وإن كان صحيحاً أن ممارسة الاهتمام بالنفس مبدأ موجه للجميع. ويظهر الإقصاء،

(*) نسمع فقط: «حتى وان كانت كلمة تربية "paideia" [. . .] فإنها في التجربة الفردية [...] وأخيراً الثقافة».

(**) نشير هنا إلى أن فوكو يستعمل كلمة "sujet" للدلالة على الذات وليس "le soi" للدلالة على النفس، مما يؤكد ما اشرنا إليه وهو انه عندما يُجري التحليل التاريخي يستعمل النفس وفقاً لمنطوق النصوص القديمة، وعندما يستنتج يستعمل الذات وهو ما يذهب إليه أو يقوم بتأويله (م).

والندرة(*) إذا شئتم ، بالنسبة إلى لامشروطية المبدأ في الانتماء إلى مجموعة مغلقة - عموماً كانت هنالك حالة من الحركات الدينية - أو كذلك في التمتع بوقت الفراغ "otium"، " skholê"، وهو ما يُشكِّل تميزاً من الناحية الاقتصادية والاجتماعية. هنالك إجمالاً الانغلاق داخل جماعة دينية، أو التميُّز بواسطة الثقافة. هذان هما الشكلان الكبيران اللذان من خلالهما وانطلاقاً منهما نحدد الأدوات والوسائل حتى يكون لبعض الأفراد، ولهم فقط، إمكانية بلوغ المنزلة الكاملة للذات وذلك من خلال الاهتمام بالنفس. لقد سبق وأن أشرت إلى أن هذين المبدأين لم يمثلا، ولم يوديا دوراً في آلة خالصة، وإنما كانا دائماً يقومان بنوع من التركيب فيما بينهما: عملياً، الجماعات الدينية تتضمن دائماً عدداً من الأنشطة الثقافية - وفي بعض الأحيان حتى نشاطات عالية كما هي الحال في هذه الجماعة من المعالجين التي وصفها فيلون الاسكندراني - وبالعكس، هنالك نوع من الانتقاء، إذا شئتم، الانتقاء الاجتماعي بواسطة الثقافة، عناصر ذات تكوين ديني لجماعة عندها تديُّن مكثف قليلاً أو كثيراً، مثلما هي الحال على سبيل المثال عند الفيثاغوريين. على كل حال لقد توصلنا إلى أن العلاقة بالنفس تظهر من الآن فصاعداً بوصفها هدفاً لممارسة الاهتمام بالنفس. هذا الهدف هو الغاية النهائية للحياة، وفي الوقت نفسه تُعتبر شكلاً نادراً من أشكال الوجود. إنها غاية نهائية لحياة كل إنسان، وشكل نادر من الوجود لبعضهم، ولبعضهم فقط: لدينا هنا، إذا شئتم، الشكل الفارغ لذلك الموضوع الكبير العابر للتاريخ trans-historique، ألا وهو الخلاص. إن هذا الشكل الفارغ من الخلاص، ترونه وقد ظهر من داخل الثقافة القديمة، وبالتالي يظهر وكأنه صدى، وفي ارتباط، يجب تحديده تحديداً أفضل بالطبع، مع الحركات الدينية، ولكن يجب القول أيضاً إنه ظهر في حدود معينة من تلقاء نفسه ، وإنه ليس ظاهرة أو ملمحاً من الفكر أو التجربة الدينية ببساطة. وهذا الشكل الفارغ من الخلاص يجب أن نعرف الآن ما المضمون الذي أعطته إياه الثقافة والفلسفة والفكر في العصر القديم.

ولكن قبل أن نصل إلى هذا، أريد أن اطرح سؤالاً متعلقاً بمسألة الآخر، بمسألة الغير، ومسألة العلاقة بالآخر. . الآخر بوصفه توسطاً بين هذا الشكل من

(*) مرة أخرى نجد فوكو يقوم بتطبيق صريح لمنهجه في تحليل الخطاب، وبخاصة مبدأ القسمة والإقصاء والندرة وغيرها من قواعد تحليل الخطاب (م).

الخلاص والمضمون الذي يجب أن يعطى له. هذا هو الموضوع الذي أريد أن أتوقف عنده اليوم: مسألة الآخر باعتباره توسطاً ضرورياً بين هذا الشكل الذي حاولت تحليله في المرة السابقة، والمضمون الذي سأحاول تحليله في الحصة القادمة. إن الآخر شيء ضروري لممارسة الاهتمام بالنفس، ومن اجل أن يبلغ هذا الشكل الذي تحدده هذه الممارسة هدفه، ويستكمل بالفعل موضوعه، أي النفس. ولكي تصل ممارسة الاهتمام بالنفس إلى هذه النفس التي تقصدها، فإن الآخر ضروري. هذه هي الصيغة العامة. وهو ما يجب تحليله قليلاً الآن. لنأخذ كنقطة محورية، الوضعية كما تبدو في عمومها سواء في **محاورة ألقيبيادس** أو بشكل عام في المحاورات السقراطية ـ الأفلاطونية. يمكننا أن نتعرف بسهولة ويسر من خلال مختلف الأشخاص ـ نقيِّمُهم ايجابياً أو سلبياً فهذا لا يهم كثيراً ـ الذين يظهرون في هذا النوع من المحاورات على ثلاثة أنماط وأنواع من التحكم؛ ثلاثة أنماط من العلاقة مع الآخر باعتبارها علاقة ضرورية من اجل تكوين الشباب. **النمط الأول**: إتقان التشبُّه بالمثال. إن الآخر نموذج للسلوك، نموذج للسلوك منقول ومعروض على الشباب وهو ضروري لتكوينهم. إن هذا المثال يمكن نقله من خلال التراث. إنهم الأبطال والعظماء الذين نتعرف عليهم من خلال الروايات والأساطير... الخ. والتحكم بالمثال وإتقان التشبه به مضمون أيضاً من خلال الحضور الرائع والمهيب لأجدادنا وأسلافنا، أو حضور شيوخ المدينة المبجلين. هذا التحكم والإتقان من خلال المثال، مضمون أو مؤيد أيضاً بطريقة قريبة جداً بواسطة العشاق الذين يحومون حول الشاب، ويقترحون عليهم نموذجاً من السلوك. **والنمط الثاني** من التحكم هو تحكم في الكفاءة بمعناها البسيط، والتي تنقل إلى الشاب معارف ومبادئ واستعدادات وصنائع وتقنيات... الخ. وأخيراً، هنالك **نمط ثالث** من الإتقان والتحكم: إنه بالطبع التحكم السقراطي وهو التحكم بالحيرة والإرباك والاكتشاف، والذي يمارس من خلال الحوار. والمشكل في هذا الإتقان والتحكم هو: كيف يمكن إخراج الشاب من جهله؟ لكي يتم إخراجه يحتاج الشاب إلى أن يكون تحت ناظريه أمثلة تشرِّفه في حياته. يحتاج الشاب إلى أن يكتسب التقنيات والصنائع والمبادئ والمعارف التي تسمح له بأن يحيا كما يجب. يحتاج إلى أن يعرف ـ وهذا ما يحدث في حالة التحكم السقراطي ـ الحقيقة القائلة إنه لا يعرف، وفي الوقت نفسه انه لا يعرف انه لا يعرف. إن أشكال الإتقان والتحكم هذه تعمل في الجهل، وتعمل أيضاً في الذاكرة بما أن الأمر يتعلق إما

بالتذكير بنموذج ومثال، أو بتذكير وتعليم صناعة من الصناعات، أو أيضاً باكتشاف أن المعرفة تنقصنا، وأننا نجدها بكل بساطة في الذاكرة ذاتها. وبالنتيجة، إذا كان صحيحاً أننا لا نعرف أننا لا نعرف، فإنه من الصحيح أيضاً أننا لا نعرف أننا نعرف. لا تهم كثيراً الفروق بين هذه الأنماط الثلاثة. لنترك جانباً الخصوصية، والفردية، والدور الرئيسي الذي لعبه التحكم والإتقان من النوع أو النمط السقراطي، مقارنة بالآخرين. اعتقد أن لهم قاسماً مشتركاً وهو، اقصد التحكم السقراطي والنمطين الآخرين. يتعلق الأمر دائماً بالجهل والذاكرة اللّذين هما موضوع السؤال، الذاكرة التي تسمح تحديداً بالانتقال من الجهل إلى اللاجهل، من الجهل إلى المعرفة، بما أن الجهل في ذاته لا يستطيع أن يخرج من ذاته أو من نفسه. وأن التحكم والإتقان السقراطي مهم وذلك لأن دور سقراط هو أن يبيّن أن الجهل، بالفعل، يجهل أنه يعرف. إذن، وإلى حد ما وإلى درجة معينة، فإن المعرفة يمكن أن تخرج من الجهل نفسه. ولكن واقعة وجود سقراط، وضرورة الأسئلة التي يطرحها سقراط، تثبت أن هذه الحركة لا يمكن أن تتم من غير وجود الآخر.

في ممارسة الاهتمام بالنفس كما أريد أن احللها لاحقاً في المرحلة الهلنستية والرومانية، وبداية المرحلة الإمبراطورية، فإن العلاقة بالآخر كانت أيضاً مهمة مثلما كانت في المرحلة الكلاسيكية التي أثرتها قبل قليل، ولكن بالطبع بشكل مختلف. إن ضرورة العلاقة بالآخر تأسست أيضاً ودائماً، وإلى درجة معينة، على واقعة الجهل أساساً. ولكنها تأسست أيضاً وخصوصاً على عناصر أخرى سبق وأن حدثتكم عنها في المرة الأخيرة: لقد قامت بشكل أساسي على واقعة أن الذات أقل جهلاً ولكنها أسوأ تكويناً، أو بالأحرى مشوهة ومصابة بعادات سيئة. إنها بالخصوص تأسست على واقعة أن الفرد، ومنذ الأصل، وحتى منذ ولادته ـ وكما يقول سنيكا، حتى عندما كان في بطن أمه ـ لم تكن تربطه بالطبيعة علاقة إرادة عقلانية تميز الفعل الأخلاقي الصائب والذات المقبولة أخلاقياً[1]. وبالنتيجة، فإن ما ستميل إليه الذات أو ما تستند عليه الذات ليس هو المعرفة التي تحل محل الجهل. ما سيميل إليه الفرد هو منزلة ومكانة للذات لم يعرفها في أي لحظة من لحظات وجوده. لقد استبدل الذات بمكانة الذات التي أصبحت محددة بتمام وكمال علاقة النفس بالنفس. أي عليه أن يتكوّن ويتشكّل بوصفه ذاتاً، وهنا يتدخل الآخر. أعتقد أن لدينا هنا موضوعاً له أهمية كبيرة في التاريخ الكلي لهذه الممارسة

الخاصة بالاهتمام بالنفس، وبصفة عامة للذاتية في العالم الغربي[*]. ومن الآن فصاعداً فإن المعلم لم يعد معلم الذاكرة. انه ليس الذي يعرف ما لا يعرفه الآخر وينقله إليه، وليس حتى ذاك الذي يعرف أن الآخر لا يعرف، ويعرف كيف يبيِّن له انه يعرف في الحقيقة ما لا يعرفه. لا يدخل المعلم في هذه اللعبة. من الآن فصاعداً، يصبح المعلم هو الذي يجري إصلاحاً في الفرد وفي تكوين الفرد بوصفه ذاتاً. من هنا يمكن لنا القول، بطريقة أو بأخرى، إن كل بيانات أو تصريحات الفلاسفة ومديرو الوعي أو الضمير. . . الخ، في القرن الأول والثاني الميلاديين، تُعتبر بمثابة شهادة وتأكيد واثبات. لنأخذ على سبيل المثال مقطع من موزونيوس روفوس (المقطع ٢٣ من أعماله المنشورة) حيث يقول هذا الأخير وهو قول مهم للغاية. يقول: عندما يتعلق الأمر بتعلم شيء من الطبيعة أو من نظام المعرفة والفنون tekhnai، فإننا في حاجة دائما لتمرين، في حاجة دائماً لمعلِّم. رغم انه في هذه المجالات (المعارف، العلوم، الفنون) لا نتعلم عادات سيئة، ولا نتلقى عادات سيئة، وإنما نجهل بكل بساطة. وعليه، فإنه حتى انطلاقاً من هذه الوضعية من الجهل، فإننا في حاجة إلى التمرن وفي حاجة إلى معلِّم. وعليه فإنه يقول، عندما يتعلق الأمر بتغيير العادات السيئة، عندما يتعلق الأمر بتحويل hexis كيفية وجود الفرد، عندما يتعلق الأمر بالتصحيح، فإننا نحتاج مسبقاً إلى معلِّم. الانتقال من الجهل إلى المعرفة يتضمن بالضرورة وجود المعلِّم. والانتقال من مكانة "ضرورة التصحيح" إلى مكانة "المصحح" يفترض مسبقاً وجود المعلم. إن الجهل لا يمكن أن يكون إجرائياً في المعرفة، وهنا، وفي هذه النقطة تحديداً، تأسس التحكم والإتقان في الفكر الكلاسيكي. ومن الآن فصاعداً فإن الذات لا يمكن أن تكون إجرائية في تحوّلها الذاتي، ومن هنا ضرورة وجود المعلم[٢].

على سبيل المثال، أريد أن احلل مقطعاً صغيراً لسنيكا جاء في بداية الرسالة رقم ٥٢ إلى لوقيليوس. في بداية هذه الرسالة، يطرح بسرعة انفعال الفكر والحيرة والتردد الذي نقع فيه بشكل طبيعي. يقول: إن انفعال الفكر والتردد هو ما ندعوه بالحمق والطيش stultitia[٣]. إنه ذاك الشيء الذي لا يثبت على شيء ولا يرغب في شيء. إلا انه، وكما يقول، لا احد يملك الصحة الجيدة satis valet لكي

(*) هنا نجد فوكو يستعمل لأول مرة صفة الذاتية: "subjectivité" (م).

يخرج من تلقاء ذاته أو بقدرته الخاصة أو بنفسه من هذه الحالة emergere. يجب أن يكون هنالك شخص ما يمد له يده، ويجب أن يكون هنالك شخص ما يدفعه من الخارج oportet aliquis educat[٤]. وعليه، فإنني أريد أن استخرج من هذا المقطع الصغير عنصرين: أولاً، يتعلق الأمر بالضرورة الخاصة لوجود المعلم، أو المساعد، كما يتعلق الأمر بالصحة الجيدة والصحة المعتلة؛ إذن عملياً يتعلق الأمر بنوع من التصحيح، وإعادة التكوين، والتعديل والتقويم. فما هي الحالة المرضية وحالة السقم هذه التي يجب الخروج منها؟ إن الكلمة المستعملة في هذا السياق هي: الحمق والطيش. وكما تعلمون، فإن وصف الحمق والطيش يشكل نوعاً من الوسط المشترك في الفلسفة الرواقية، وبخاصة ابتداء من بوسيدونيوس Posidonius[٥]. ونجده على كل حال موصوفاً مرات عديدة عند سنيكا. فمثلاً، نجده مثارا في بداية الرسالة رقم ٥٢، ونجده خصوصاً في بداية كتابه **في السكينة** *De Tranquillitate*[٦]. تعلمون انه عندما طلب سيرانوس المشورة والنصح من سنيكا، فإن سنيكا قال له: جيد، سأعطيك التوصيف والتشخيص الذي يناسبك، وسأقول لك بالضبط أين أنت. ولكن لكي أُفهمك أين أنت، سأعطيك أولاً بياناً بالحالة السيئة التي يمكن أن نكون فيها، ولكي نقول الحق: إنها الحالة التي لا نكون قد شرعنا فيها بعد في انتهاج طريق الفلسفة، ولا في ممارسة الاهتمام بالنفس[٧]. وعندما نكون لم نبدأ بعد بالاعتناء بأنفسنا، فإنما نكون في تلك الحالة أو الوضعية التي هي وضعية الحمق والطيش. إذن الحمق والطيش، إذا شئتم، هما القطب الآخر، النقيض، مقارنة بممارسة الاهتمام بالنفس. وإذا كانت الحالة كذلك، فما هو هذا الحمق والطيش؟ إن الأحمق والطائش stultus هو الذي لم يهتم بنفسه ولم يعتن بنفسه. فبأي شيء يتميز الأحمق والطائش؟ بالعودة بشكل خاص إلى بداية نص **السكينة**[٨]، يمكن لنا أن نقول: إن الطائش والأحمق هو ذلك الشخص الذي يكون في مهب الريح، ويكون مفتوحاً على العالم الخارجي، ويسمح بأن تدخل إليه كل التصورات التي تعرض له من العالم الخارجي. إنه يقبل هذه التصورات من دون أن يمتحنها، ومن دون أن يحلل ما تمثله. الأحمق والطائش مفتوح على العالم الخارجي لأنه يترك تصوراته تتداخل مع العواطف والرغبات والطموح وعادات الفكر والأوهام... الخ، بحيث يكون مفتوحاً أمام كل الرياح والتصورات الخارجية، ثم لا يستطيع بعد ذلك أن يجري التمييز discminatio ما بين مضمون هذه التصورات والعناصر التي يمكن أن

نسميها، إذا شئتم، ذاتية subjectif، تلك التي يخلطها مع نفسه[٩]. هذه هي الميزة الأولى للأحمق والطائش. ثم إن الطائش والأحمق، وكنتيجة للصفة الأولى، منتشر وموزع في الزمان: فهو ليس مفتوحاً فقط على كثرة وتعدد العالم الخارجي، ولكنه موزع ومنتشر في الزمان أيضاً. إن الأحمق والطائش هو الذي لا يتذكر شيئاً. هو الذي يترك حياته تسير كيفما شاءت؛ هو الذي لا يحاول أن يجمعها حول وحدة بحيث يتذكر ما يستحق التذكر؛ وهو [لا يسير أو لا يوجه] انتباهه، ولا إرادته، نحو هدف محدد ودقيق. إن الأحمق والطائش يترك الحياة تسيِّره، يغيِّر رأيه من دون توقف، أي دائماً. فحياته، ووجوده بالتالي يسير من دون ذاكرة أو إرادة. لعلكم تتذكرون هنا أنني أشرت في الحصة الأخيرة إلى نص سنيكا حيث قال: لا شيء أكثر ضرراً بشكل أساسي من تغيير نمط الحياة مع السن ومع كل مرحلة من مراحل العمر، وأن يكون للشخص نمط حياة عندما يكون مراهقاً، ونمط آخر عندما يكون راشداً، ونمط ثالث عندما يكون شيخاً[١٠]. يجب في الحقيقة أن يمدد الإنسان حياته، وأن يدفع حياته بأسرع وقت ممكن نحو هدفها وهو كمال النفس في الشيخوخة: «لنسرع في أن نكون شيوخاً». يقول سنيكا إن الشيخوخة باعتبارها نقطة استقطاب، تسمح بتوسيع الحياة إلى وحدة واحدة. ولكن الأحمق والطائش هو عكس ذلك تماماً. إن الأحمق هو الذي لا يفكر في شيخوخته، وهو الذي لا يفكر في زمانية حياته كما يجب لها أن تكون بحيث تكون مركزة حول نقطة معينة، ولا يهتم بكمال النفس عند الشيخوخة. إنه ذلك الشخص الذي يغيّر أنماط حياته من دون توقف. وهنالك ما هو أسوء من تغيير نمط الحياة باختلاف مراحل العمر، ويتمثل في عدم التفكُّر في الشيخوخة ولو لحظة واحدة. إن هذا المقطع مهم للغاية، ونقراه في بداية نصّ **السكينة**[١١]. وكنتيجة إذن ـ نتيجة ومبدأ في الوقت نفسه ـ لهذا الانفتاح على التصورات القادمة أو الآتية من العالم الخارجي، ولهذا التشتت في الزمان، فإن الشخص الفرد الطائش والأحمق غير قادر على [امتلاك] الإرادة كما يجب. فماذا تعني الإرادة كما يجب؟ جيد، لدينا هنا مقطع في البداية الأولى للرسالة رقم ٥٢ يبيِّن ما تكون عليه إرادة الطائش والأحمق، وبالنتيجة ما يجب أن تكون عليه إرادة من يخرج من حالة الطيش والحمق. إن إرادة الطائش هي، **أولاً**، إرادة غير حرة. إنها إرادة غير مطلقة. إنها إرادة لا تريد دائماً. إنها لا تريد بشكل حر. فماذا يعني ذلك؟ يعني أننا نريد من دون أن يكون ما نريده محدداً بهذا أو ذاك من

الأحداث، بهذا أو ذاك من التصورات، وبهذه أو تلك من الانحناءات. أن تريد بشكل حر هو أن تريد من دون تحديد، في حين أن الأحمق والطائش هو من يكون محدداً بما يأتي من الخارج، وبما يأتي من الداخل في الوقت نفسه. **ثانياً**، أن تريد كما يجب هو أن تريد بشكل مطلق absolute[١٢]. في حين أن الطائش والأحمق يرغب في أشياء كثيرة في الوقت نفسه، وهذه الأشياء مختلفة من دون أن تكون متناقضة. إذن، إن الطائش لا يريد شيئاً واحداً فقط، بل يريد شيئاً ما وفي الوقت نفسه يأسف على أشياء أخرى. وهكذا فإن الطائش والأحمق يريد المجد وفي الوقت نفسه يأسف على عدم قضاء حياة هادئة وبهيجة. . . الخ. **ثالثاً**، إن الطائش والأحمق هو الذي يريد، ولكنه يريد بخمول وبكسل. إن إرادته تتوقف وتغير أهدافها دائماً. إنه لا يريد دائماً. أما أن تريد بشكل حر فهذا يعني أن تريد بشكل مطلق، وأن تريد بشكل دائم: هذا هو ما يميز الحالة المقابلة أو المضادة أو المناقضة للأحمق والطائش. إذن، إن الحماقة والطيش هي هذه الإرادة المحددة بشكل نسبي ومجزأ ومتغيِّر.

والحال، فما هو الموضوع الذي يمكن أن نريده بشكل حر ومطلق ودائم؟ ما هو الموضوع الذي من أجله تكون الإرادة مستقطبة بكيفية يمكن لها أن تمارس من دون أن تتحدد بأي شيء من الأشياء الخارجية؟ ما هو الموضوع الذي يمكن للإرادة أن تريده بشكل مطلق، بمعنى أن لا تريد أي شيء آخر غيره؟ ما هو الموضوع الذي يمكن للإرادة أن تريده مهما كانت الظروف والأحوال، وأن تريده بشكل دائم من غير أن تعدل عنه بحسب المناسبات وبحسب الزمن والوقت؟ إن الموضوع، والموضوع الوحيد الذي يمكن أن نريده بشكل حر من دون أن نأخذ في الحسبان التحديدات الخارجية معروف سلفاً ومن تلقاء نفسه: إنه النفس. ما هو الموضوع الذي يمكن أن نريده بشكل مطلق، أي من دون أن نضعه في علاقة مع أي شيء آخر؟ إنه النفس. ما هو الموضوع الذي يمكن أن نريده دائماً من دون أن نغيره خلال الزمن والمسار والمناسبات؟ إنه النفس. ما هو إذن تعريف الطائش والأحمق الذي يمكن أن نستخرجه من دون تعميم كبير من هذه الأوصاف التي ساقها سنيكا؟ إن الأحمق والطائش هو بالأساس ذلك الشخص الذي لا يريد، إنه ذلك الشخص الذي لا يريد نفسه، وإرادته ليست موجهة نحو هذا الهدف الوحيد الذي نريده بشكل حر ومطلق ودائم ألا وهو النفس في ذاتها. هنالك في الطيش والحمق نوع من الانفكاك أو التفكك وعدم الترابط ما بين الإرادة والنفس وهذا ما

يميز الطائش والأحمق، الذي يمثل الأثر الأكثر بروزاً وظهوراً، والجذر الأكثر تجذراً وعمقاً وانغرساً في الوقت نفسه. وللخروج من الطيش والحمق، سيكون علينا تحديداً إيجاد الطريقة التي تمكّننا من إرادة النفس أي أن تريد نفسك. وذلك انه عندما نتمكن من إرادة أنفسنا، عندها فقط نستطيع أن نميل إلى أنفسنا باعتبارها الهدف الوحيد الذي يمكن أن نريده بشكل حر ومطلق ودائم. والحال فإنكم ترون جيدا أن الطائش والأحمق هو الضائع الذي لا يستطيع أن يحدد هذا الهدف،بما أن ما يميّزه لا يريده.

إن الخروج من الطيش والحمق، بما انه يتحدد بغياب العلاقة مع النفس، لا يمكن أن يتم من قبل الفرد ذاته. فلكي تكون النفس هدفاً ممكناً لاستقطاب الإرادة أو هدفاً يستقطب الإرادة، ولكي يتصور المرء ذلك على انه هدف ونهاية حرة ومطلقة ودائمة للإرادة، فإن كل هذا لا يمكن أن يتم إلا بواسطة شخص آخر. إن حضور الآخر أمر ضروري بالنسبة للطائش والأحمق وهو ما يميزه عن المهتم أو المعتني sapiens. أو بتعبير آخر: بين الفرد الذي لا يريد نفسه، وبين الذي يصل إلى علاقة تحكم مع نفسه، وامتلاك لنفسه، والاستمتاع بنفسه، والذي هو هدف وغاية المهتم والمعتني، يجب أن يتدخل الآخر. وذلك لأنه بنيوياً الإرادة لوحدها لا تستطيع أن تهتم بالنفس. إن الاهتمام بالنفس يفترض بالضرورة، وكما ترون، حضور وتدخل الآخر. هذا هو العنصر الأول الذي أردت أن أستخرجه من هذا المقطع الصغير من بداية الرسالة رقم ٥٢.

و خارج هذا التحديد للطائش والأحمق في علاقته بالإرادة، فإن العنصر الثاني الذي أريد أن استخرجه هو، وكما ترون، يجب أن يكون هنالك شخص آخر. ولكن هذا الشخص الآخر، ومن دون أن يكون دوره واضحاً ومحدداً في ذلك المقطع، فإنه من الواضح انه ليس مربياً بالمعنى التقليدي للكلمة، أي ذلك الذي يعلّم الحقائق ويقدم المبادئ. وبديهي أنه ليس معلّم الذاكرة. إن النص لا يقول بتاتاً ماذا سيكون هذا الفعل أو ماذا ستكون هذه الحركة، إلا أن العبارات التي يستعملها (من اجل أن يميّز هذا الفعل أو هذه الحركة أو بالأحرى من اجل أن يشير إليها من بعيد) عبارات متميزة. هنالك عبارةporrigere manum التي تعني "تصحيح إلى حد ما". وهنالك عبارة oporet educat وتعني "تربية مفيدة". اعذروني عن هذا القاموس: هنالك بالطبع لفظ educat أي "التربية"، ولكن في صورة أمر وإلزام. إذن ليس المقصود educare (التربية)، وإنما educere[١٣]، أي

"عليك أن تتربى" (مده بيدك)، (أخرجه من هنا)، (قده خارج هذا المكان). ترون إذن، أن الأمر لا يتعلق البتة بعمل تربوي أو بالتربية بالمعنى التقليدي للكلمة، بمعنى نقل معرفة نظرية أو صناعية. ولكن يتعلق الأمر بالفعل بنوع من الأفعال التي سيجريها الفرد، ذلك الفرد الذي سنمد له اليد، والذي سنخرجه من حالة، ومن منزلة، ومن نمط حياة، ومن شكل الوجود أو الكينونة التي هو فيها [...]. إنها نوع من العملية التي تتم حول نمط وجود الذات نفسه، ولا يتعلق الأمر بنقل معرفة تحل محل الجهل.

و حينئذ فإن السؤال الذي سيُطرح هو هذا: ما هي إذن هذه الحركة الضرورية التي سيقوم بها الآخر حتى تصبح الذات ذاتاً؟ كيف يمكن اعتبار هذه الحركة ضرورية ولا مندوحة منها للاهتمام بالنفس؟ ما هي، إذا شئتم، هذه اليد الممدودة، هذه "التربية" التي هي ليست تربية، وإنما هي شيء آخر غير التربية؟ جيد، إنكم تتصورون الوسيط operateur الذي يحضر مباشرة، الوسيط الذي يأتي ليفرض نفسه هنا في هذه العلاقة، وفي بناء علاقة النفس بنفسها، هذا الوسيط تعرفونه بالتأكيد. إنه يقدم نفسه، ويفرض نفسه بشكل لامع. إنه المعلن عليه، هو وهو وحده القادر على القيام بهذا التوسط، والقادر على أن يجري هذه النقلة من الطيش والحمق إلى الاعتناء. إنه الوحيد القادر على أن يجعل من الفرد قادراً على أن يريد نفسه ـ ويستطيع أخيراً أن يحقق نفسه، وأن يمارس على نفسه سيادته، وأن يجد في هذه العلاقة كامل سعادته. إن هذا الوسيط الذي يقدم نفسه هو بالطبع الفيلسوف. إذن الفيلسوف هو هذا الوسيط. وهذه فكرة تجدونها في مختلف التيارات الفلسفية أياً كان شكلها ومضمونها. فمثلاً، عند الابيقوريين، نجد أبيقور نفسه يقول: ليس هنالك إلا الفيلسوف الذي يقدر على قيادة الآخرين(١٤). نص آخر ـ لكن بالطبع نجد عشرات النصوص ـ عند الرواقيين وعند موزينيوس روفوس الذي قال: «الفيلسوف هو القائد hegemon لكل الناس بالنسبة للأشياء التي تناسب طبيعتهم»(١٥). ثم بعد ذلك، بالطبع، وعندما نذهب ابعد من ذلك إلى ديون البروزي، هذا الخطيب القديم المعادي للفلاسفة ثم تحول إلى الفلسفة وعاش حياة كلبية، ويمثل فكره جملة من الملامح القريبة من الفلسفة الكلبية، يقول ديون البروزي الذي عاش [في] منعطف القرن الأول ـ الثاني الميلادي: نجد عند الفلاسفة كل مشورة مناسبة، وبمراجعة فيلسوف ما يمكن لنا أن نعرف إذا كان يجب علينا أن نتزوج أم لا، وأن نشارك في الحياة

السياسية أم لا، أو أن نقيم الملكية أو الديمقراطية أو أشكالاً أخرى من الدستور[١٦]. ترون، إن في هذا التحديد الذي قدمه ديون البروزي، ليس العلاقة مع النفس فقط بما هي مجال الفيلسوف، وإنما الوجود الكامل للإفراد. يجب أن نطلب من الفلاسفة أن يقولوا لنا كيف يجب علينا أن نسلك، فالفلاسفة هم الذين يقولون لنا ليس فقط كيف يجب علينا أن نسلك، ولكن كذلك كيف نقود الآخرين، بما أنهم يقولون ما هو الدستور الذي يجب أن تعتمده المدينة، وما إذا كان تجب إقامة ملكية أو ديمقراطية... الخ. يقدم الفيلسوف إذن، بشكل لامع، وباعتباره القادر وحده على حكم الناس، والحكم على من يحكم الناس، وبالتالي فإنه يشكّل ممارسة عامة للحكم على مختلف الدرجات الممكنة: حكم النفس، وحكم الآخرين. إن الفيلسوف هو الذي يحكم الذين يريدون أن يحكموا أنفسهم، وهو الذي يحكم الذين يريدون أن يحكموا الآخرين. لدينا هنا، فيما اعتقد، نقطة أساسية كبرى في الاختلاف ما بين الفيلسوف والخطيب كما ظهرت في تلك الحقبة[١٧]. الخطيب هو الذي يحصي ويجرد ويحلل الوسائل التي بها يمكن ان نؤثر في الآخرين بواسطة الخطاب. والفيلسوف هو الذي يضع مجمل المبادئ والممارسات التي تحت تصرفه في حوزة الآخرين من أجل أن يعتنوا بأنفسهم وبالآخرين كما يجب. ومن الناحية العملية، تُرى كيف ينظم الفلاسفة ممارسة الاهتمام بالنفس؟ ماذا تقترح الفلسفة من وسائل وأدوات؟ أو بالأحرى من خلال أية وسائط مؤسساتية تسمح الفلسفة، وذلك من خلال حضورها وممارستها وخطابها والنصائح التي تقدمها، للذين يستمعون إليها أن يمارسوا الاهتمام بأنفسهم، أن يهتموا بأنفسهم، وأن يبلغوا هذا الهدف والغاية التي اقترحتها عليهم ألا وهي: أنفسهم ذاتها؟

اعتقد أن هنالك شكلين من المؤسسات التي يمكن أن ننظر فيها بسرعة. هنالك النوع الهليني، إذا شئتم، والنوع الروماني. النوع الهليني، وهو المعروف بالمدرسة أو skhole، ويمكن أن يكون للمدرسة طابع مغلق يتضمن وجود جماعة من الأفراد، والمثال على ذلك المدارس الفيثاغورية[١٨]. وكذلك الحال بالنسبة للمدارس الأبيقورية. ففي المدارس الابيقورية والفيثاغورية كان للقيادة الروحية دور كبير جداً. وهنالك عدد من المعلقين ـ على وجه الخصوص دو ويت De Witt في سلسلة من المقالات المخصصة للمدارس الابيقورية[١٩] ـ الذين أكدوا على أن المدرسة الأبيقورية كانت مدرسة منظمة بطريقة تراتبية معقدة وصارمة

جداً، فقد كان هنالك سلسلة من الأفراد حيث يكون الأول هو الحكيم بالطبع، فالحكيم الوحيد هو الذي لا يحتاج أبدا لمدير أو موجه: وهو أبيقور ذاته. إن أبيقور هو الإنسان الإلهي theios aner ـ والمتفرد من دون استثناء ـ ويجب أن يكون قادراً على أن يخرج بنفسه من حالة اللاأحكمة إلى حالة الحكمة. ولكن ما عدا هذا الحكيم sophos، فإن الآخرين جميعاً يحتاجون إلى مدير أو موجّه، ويقترح دو ويت تراتباً وتسلسلاً على هذا النحو: محبو الفلسفة، philosophoi، ثم محبّو الأدب philologoi و kathegetai، و sunetheis، و kataskeuazomenoi... الخ[٢٠]. والذين لهم مواقع ووظائف خاصة في المدرسة، ولكل موقع دور معين في ممارسة الإدارة أو التوجيه (بعضهم لا يوجّه إلا الجماعات العامة، وبعضهم عكس ذلك لهم الحق في ممارسة توجيه الأفراد وقيادة الأفراد، وذلك عندما يكونون قد تلقوا تكويناً كافياً في هذه الممارسة المتعلقة بالنفس، والتي لا مندوحة منها لبلوغ السعادة المطلوبة). وفي الواقع، فإن هذه التراتبية المقترحة من قبل شخص مثل دو ويت، لا تتفق تماماً مع الواقع. فهنالك سلسلة من الانتقادات الموجه لهذه الأطروحة. يمكنكم العودة، إذا شئتم، إلى المجلد المهم جداً من المجلدات ملتقيات جمعية غليوم بوده Guillaume Budé المخصصة للأبيقورية اليونانية والرومانية[٢١].

يجب إذن، أن نكون أقل يقيناً ووثوقاً مما قدمه دو ويت حول البنية التراتبية المغلقة، والمؤسسة الصارمة التي يقدمها. ويمكن أن نستخرج من ممارسة وتوجيه الضمير في المدرسة [الابيقورية] عدداً من الأشياء. أولاً هذا النص الذي كتب من قبل فيلودامس Phildeme[٢٢]، والذي تم التثبت منه من خلال نص مهم يجب أن نعود إليه لاحقاً[*]. يبيّن فيلودامس أن على كل واحد في المدرسة الأبيقورية أن يكون له موجه ومدير يضمن توجيهه الفردي. ثانياً، ودائماً بحسب نص فيلودامس، فإن هذا التوجيه الفردي ينتظم حول مبدأين: هذا التوجيه الفردي لا يمكن له أن يتم ما لم يكن بين الشريكين، الموجّه والموجَّه، علاقة عاطفية أو شعورية مكثفة، أو علاقة محبة. كما يتضمن هذا التوجيه ضرباً من الميزة أو الملكة نوعاً ما، لنقل "كيفية في القول"، استطيع القول ضرباً من "أخلاق الحديث أو الكلام"، وسأحاول أن احللها في الساعة القادمة، وتسمى تحديداً:

(*) فيلودامس القداري: فيلسوف أبيقوري عاش في روما، وكان مستشاراً للأمبراطور لوقيوس بيسو. كتب نصاً لا نعرف عنه إلا بعض المقاطع مع الأسف ويدعى **الصراحة** *Parrhesia*. (م)

الصراحة[٢٣]. إن الصراحة تعني انفتاح القلب، وإنها مسألة ضرورية بالنسبة للشركاء، فعليهم أن لا يخفوا أي شيء عن بعضهم بعضاً سواء في ما يفكرون فيه او في ما يتكلمون فيه. إنه تصور يجب بناؤه مرة أخرى، إلا أنه بالتأكيد كان بالنسبة للأبيقوريين، وكذلك موضوع الصداقة، احد الشروط واحد المبادئ الأخلاقية الأساسية للتوجيه. شيء آخر متأكدون منه من خلال نص سنيكا. ففي الرسالة رقم ٥٢ التي علّقتُ عليها قبل قليل، فإنها تفيد أن الانتقال الذي يلي في الحال المبدأ الذي حاولت تحليله بالعودة إلى الأبيقوريين والذي يتمثل في وجود فئتين من الأفراد: من يكفيهم توجيهم لأنهم لا يواجهون أية صعوبة داخلية في التوجيه الذي نقترحه عليهم، ومن يجب أن نأخذهم أو نرفعهم بقوة، ويجب دفعهم خارج الحالة التي هم فيها بسبب خبث طبيعي. ويضيف سنيكا (وهو أمر مهم) إنه بالنسبة للأبيقوريين، فإن ما بين هاتين الفئتين: التلاميذ (أو الإتباع) والموجهين، ليس هناك فرق بينهما وأن الواحد منهما لا يحتل مرتبة أكثر تقدماً من الآخر، بل إنها تفرقة تقنية بالأساس: إننا فقط لا نستطيع أن نوجههما معاً، ولا نستطيع توجيههما بطريقة واحدة، بما أنه عندما يكتمل عمل هذا التوجيه، فإن الفضيلة التي يتحلّون بها ستكون من نوع واحد، ومن نفس المستوى على أية حال[٢٤].

وعند الرواقيين يبدو أن توجيه الضمير كان أقل ارتباطاً بوجود جماعة مغلقة نوعاً ما على نفسها وتحيا حياة جماعية. وبشكل خاص، فإن التأكيد على الصداقة أو شرط الصادقة يظهر اقل وضوحاً بكثير. فبحسب نصوص إبقتاتوس التي قدمها أريانوس، يمكن لنا أن نكوّن فكرة عمّا يمكن أن تكون عليه المدرسة الرواقية في نيكوبوليس Nicopolis[٢٥]. يظهر في البداية أنها لا تشكل وسطاً للتعايش الحقيقي، وإنما هي ببساطة عبارة عن اجتماعات، واجتماعات متكررة جداً. فهنالك في الحوار رقم ٨ من الكتاب الثاني إشارة صغيرة حول التلاميذ الذين يتم إرسالهم من اجل أن يقوموا بشراء الحاجيات في المدينة، وهو ما يتضمن رغم كل شيء، رغم عدم المشاركة في الوجود، نوعاً من الشكل الذي استطيع القول إنه بمثابة مدرسة داخلية[٢٦]. لقد كان على التلاميذ من دون شك، أن يبقوا طوال النهار في مكان ما في المدينة، ولكنهم لا يتواصلون بسهولة مع الحياة اليومية. في هذا المكان أو الوسط هنالك فئات عديدة من التلاميذ. هناك أولاً التلاميذ المنتظمون، وهؤلاء التلاميذ المنتظمون ينقسمون إلى فئتين: هناك من

يأتي إلى هذا المكان ليستكمل تكوينه بطريقة ما قبل أن يدخل في الحياة السياسية، وفي الحياة المدنية [...][*]. كما يشير [إبقتاتوس] كذلك إلى اللحظة التي يمارسون فيها مهاماً، ويتم عرضهم على الإمبراطور، كيف أن عليهم أن يختاروا بين التملق والإطراء والملاطفة، وبين الصدق والإخلاص أو أن يواجهوا الإدانات أيضاً. إذن، لدينا هؤلاء التلاميذ الذين يأتون إلى التدريب بشكل ما، وهو تدريب سابق على الحياة السياسية. يبدو أن مثل هذا النوع من الحالات هي التي تقدم في الحوار رقم ١٤ من الكتاب الثاني، حيث نرى قدوم روماني مع ابنه الشاب أمام إبقتاتوس. وفي الحال يشرع إبقتاتوس في الشرح وكيف يفهم الفلسفة، ومهمة الفيلسوف وتعليم الفلسفة[٢٧]. إنه يقوم بنوع من العرض أمام الأب لنمط التكوين الذي يستطيع أن يقدمه لابنه. إذن، هناك تلاميذ، إذا شئتم، في حالة من التكوين والتدريب. وهنالك تلاميذ منتظمون بشكل دائم، ليس فقط من أجل استكمال تكوينهم وثقافتهم، ولكنهم يريدون أن يصبحوا فلاسفة. ومن البيِّن أن هذه الفئة من التلاميذ هي التي يتوجه إليها الحوار رقم ٢٢ من الكتاب الثالث، وهو الحوار المعروف أو المشهور حول صورة الكلبي. يقول أحد تلامذة وأتباع gnorimoi إبقتاتوس، وأخيرا فقد أبدى رغبته في أن ينتقل إلى حياة كلبية[٢٨]، بمعنى أن ينذر نفسه للفلسفة وإلى هذا الشكل الأعلى من الحياة التي تقتضيها الكلبية، أعني السفر والتنقل من مدينة إلى مدينة، ومساءلة الناس، وإلقاء الخطب، والقيام بالنقد اللاذع وتقديم التعليم، ومساعدة الجمهور على التغلب على قصوره وكسله. . . الخ. وبناء على هذه الرغبة لأحد التلاميذ يقدم إبقتاتوس هذه الصورة المشهورة للحياة الكلبية، صورة الحياة الكلبية وما فيها من صعوبات وزهد وتنسك وتقشف، وهي صورة إيجابية بلا شك في نظر إبقتاتوس.

و لدينا كذلك مقاطع أخرى تبيّن وتعكس بجلاء هذه الصيغة الخاصة بفيلسوف المستقبل المحترف. وتُعتبر مدرسة إبقتاتوس أشبه بالمدرسة العليا بالنسبة للفلاسفة، حيث يبيِّن لهم ماذا عليهم أن يفعلوا؟ وكيف يجب أن يفعلوا ذلك؟ هنالك مقطع مهم جداً في الحوار رقم ٢٦ من الكتاب الثاني. إنه فصل صغير جداً وينقسم إلى جزأين حيث تجدون إعادة صياغة للأطروحة السقراطية القديمة التي يحيل إليها دوماً إبقتاتوس، ولكن بعد أن ادخل عليها تغييراً طفيفاً، وهذه

(*) نسمع فقط: «يكونون فيما يبدو شباباً لنقل [...] انتم الاغنياء».

الأطروحة هي أننا عندما نرتكب خطأً، خطأً في التفكير، خطأً فكرياً[٢٩]، يقول: عندما نرتكب خطأً، فإننا نكون في الواقع في معركة makhe[٣٠]. وتقتضي هذه المعركة من جهة أن الذي ارتكب الخطأ هو مثل الجميع، يبحث عن الفائدة والمنفعة. إلا انه لا يدرك ولا يبصر أن ما يفعله في الواقع بعيد عن أن يكون نافعاً أو مفيداً، وانه مؤذ وضار. على سبيل المثال، إن السارق مثل جميع الناس، يبحث عن الفائدة والمنفعة. ولا يرى أن السرقة مؤذية وضارة. يقول إبقتاتوس - في عبارة أرى أنها مهمة وتجب الإشارة إليها - عندما يرتكب فرد ما خطأ مثل هذا، فلأنه يعتقد حقيقة في شيء ليس حقيقياً، وأنه يجب إفهامه الضرورة المرة pikra anagke(*) المتمثلة في ضرورة أن يقلع عما يعتقد[٣١]. ولكن كيف نعمل على إظهارها وإبرازها، أو بالأحرى أن نفرضها على من يقوم بهذا الخطأ والذي لديه هذا الوهم؟ يجب أن نبيّن له إنه في الواقع يقوم بما لا يريد، ولا يقوم بما يريد: إنه يقوم بما لا يريد، بمعنى انه يقوم بشيء ضار ومؤذ. وانه لا يقوم بما يريد، بمعنى انه لا يقوم بالشيء المفيد والنافع والذي يعتقد انه يقوم به. وما يتبيّن من هذه المعركة هو ما نقوم به من دون أن نريده، وما لا نقوم به ولكننا نريده. إن الذي يستطيع أن يبيِّن للآخر أين تكمن هذه المعركة، إن هذا الشخص، كما يقول إبقتاتوس، هو بحق قوي وماهر في فن الخطابة deinos en logos، وأنه protreptkos/elegktikos. إنهما كلمتان تقنيتان للغاية. تفيد الكلمة الأولى protreptkos: الشخص القادر على أن يقدم تعليماً مغيِّراً protreptique، بمعنى تعليماً قادراً أن يحول الفكر أو الروح في الاتجاه الجيد أو السليم. وتفيد الكلمة الثانية elegktikos: الشخص الماهر في فن الحوار والمحادثة، وفي الحوار الفكري الذي يسمح باستخراج الحقيقة من الخطأ، وبنقض الخطأ واستبداله بقضية صحيحة[٣٢]. إن الفرد القادر على فعل هذا، والذي يملك هاتين المقدرتين أو المهارتين، وهما من المهارات التعليمية بشكل خاص - أو لنقل، بشكل دقيق، الميزتين الكبيرتين للفيلسوف: نقض وتحويل فكر الآخر - إن هذا يستطيع أن يحوّل اتجاه الذي وقع في الخطأ. وذلك، لأنه كما يقول، إن الروح مثل الميزان، إنها تميل في هذا الاتجاه أو في الاتجاه الآخر، وشئنا أم أبينا، فإنها تميل بحسب الحقيقة التي تعرفها، وبحسب الحقيقة التي توصلت إلى معرفتها. وعندما نعرف أن الأمر كذلك [مناورة] ومعركة تدور في فكر الآخر،

(*) وهو ما يقابل القول المأثور عندنا: قُل الحق ولو كان مراً (م).

فإن هذه الحركة التي تقتضي نقض الحقيقة التي يؤمن بها وتحويلها نحو وجهتها الصحيحة والسليمة والخيِّرة، فإن فكره أو روحه، حينئذ وفي تلك اللحظة، يصبح في الحقيقة فكر وروح الفيلسوف، أي نتمكن من توجيه الآخر كما يجب. وفي المقابل، إذا لم نصل، فإنه لا يجب الاعتقاد أن الذي نوجهه هو المخطئ: إنك أنت المخطئ. لا، إن الفيلسوف هو المخطئ. على الفيلسوف أن يتهم نفسه، وليس الشخص الذي لم يصل إلى إقناعه أو لم يقدر على إقناعه[٣٣].

لدينا هنا،إذا شئتم، مجموعة جميلة من الأمثلة حول تعليم موجَّه إلى أولئك الذين سيعلّمون بدورهم، أو بالأحرى أولئك الذين يوجهون الوعي والضمير. إذن، الفئة الأولى من التلاميذ هي أولئك الذين هم في حالة تكوين وتدريب؛ إنهم أولئك الذين هم هنا من أجل التدريب.

الفئة الثانية تضم التلاميذ الذين هم هنا من اجل أن يصبحوا فلاسفة. ثم بالطبع، هنالك أناس عابرون، أناس عابرون يلعبون في مختلف المشاهد التي عرضت في **حوارات** أريانوس، وإن ملاحظة هذه الأدوار في غاية الأهمية. على سبيل المثال، في الحوار رقم ١١ من الكتاب الأول: ترون شخصاً يدخل إلى قاعة إبقتاتوس تظهر عليه التعب والمسؤوليات، ويبدو انه من سكان المدينة أو ضواحيها. شخص لديه متاعب عائلية: ابنته مريضة. وبهذه المناسبة، يشرح له إبقتاتوس ما هي القيمة ودلالة العلاقات العائلية. ويشرح له في الوقت نفسه أنه لا يجب عليه أن يرتبط بالأشياء التي لا نستطيع التحكم فيها ومراقبتها، ولكن يجب أن نرتبط بالتصورات التي نشكلها حول هذه الأشياء، لأنها هي التي يمكن فعلياً أن نراقبها ونتحكم فيها، وهي التي يمكن أن نستعملها khrestai[٣٤]. وينتهي الحوار بهذه المعلومة المهمة: لكي تستطيع أن تختبر تصوراتك يجب أن تصبح مدرسياً skholastikos (بمعنى: يجب أن تذهب إلى المدرسة)[٣٥]. وهو ما يبيِّن أنه حتى بالنسبة لهذا الرجل القاطن في الضواحي، وعنده مسؤوليات وعائلة، فإن إبقتاتوس يقترح عليه أن يقضي وقتاً في التدريب وفي التكوين الفلسفي في مدرسة. وهنالك أيضاً الحوار رقم ٤ من الكتاب الثاني، حيث نتعرف على أديب philologos ـ هنا نجد كل التصورات والتمثلات لمن كانوا أدباء وخطباء وهي تصورات مهمة في هذه الحوارات ـ زانٍ، لأنه يعتقد أن النساء يجب أن يكن بالطبيعة مشاعة، وبالتالي فان ما كان يقوم به ليس زنا حقيقياً. وعلى خلاف الرجل السابق ـ الذي شعر تجاه ابنته المريضة برابطة طبيعية وما يترتب عن ذلك

من آثار ومن حق في أن يصبح مدرسياً - فإن الأديب أو الخطيب الزاني مرفوض، وبالتالي لا يسمح له بالدخول إلى المدرسة[٣٦]. ولدينا كذلك أشخاص يأتون لأن لهم أعمال وأشغال يعرضونها على إبقتاتوس. في بعض الحالات يتطلب الأمر تغيير السؤال والتقدم بطلب الاستفسار المفيد، وذلك بأن يقول: لا، ليس علي أن أجيب على هذا، لست مثل الاسكافي الذي يرقع الأحذية. إذا ما أردتم استشارتي، يجب أن تسألوني على ما اقدر عليه، وما استطيع القيام به، أي: بكل ما يتعلق بالحياة، وما يتعلق باختيار الوجود، وما يتعلق بالتصورات. هذا ما تجدونه في الحوار رقم ٩ من الكتاب الثالث[٣٧]. ولديكم أيضاً (وربما هذا أفضل ما لدينا)، أشكال من النقد الفلسفي الخالص، هذا ما تلاحظونه على سبيل المثال في الحوار رقم ٧ من الكتاب الثالث، ويتعلق الأمر بمفتش المدن، وهو أشبه ما يكون بوكيل الضرائب وكان ابيقورياً، ويطرح عليه إبقتاتوس مجموعة من الأسئلة حول الواجبات الاجتماعية التي يفترض أن يرفضها الأبيقوريون، مع أنهم يمارسونها مثل مفتش المدن هذا[٣٨]. وفي هذا التناقض، سينبثق على وجه العموم نوع من النقد للأبيقورية. وسيتبيّن من خلال هذا التناقض نقداً عاماً للأبيقورية. إذن، ترون هنا وفي هذا الشكل المدرسي المؤكد بحق حول إبقتاتوس، أن لدينا في الواقع سلسلة من الأشكال المتنوعة من التوجيه والإدارة، ومن صياغة فن التوجيه والطرق والكيفيات المختلفة والمتنوعة للتوجيه والإدارة.

في مقابل هذا الشكل، إذا شئتم، الهليني أو المدرسي الذي يشكل فيه إبقتاتوس من دون شك المثال الأكثر تطوراً، لدينا الشكل الذي اسميه أو اصطلح عليه بالشكل الروماني. الشكل الروماني وهو شكل المستشار الخاص. أقول انه روماني قياساً على انه، ظاهرياً على الأقل، لا يُشتق مطلقاً من بنية المدرسة، ولكنه يندمج في العلاقات الرومانية الخاصة بالزبون، أي في نوع من التبعية شبه التعاقدية بين شخصين، بحيث تتضمن تبادلاً غير متماثل في الخدمات مع أنهما يتمتعان بمنزلة ومكانة اجتماعية متساوية. في هذه الحالة، نستطيع القول إن المستشار الخاص يمثل صيغة مقلوبة للمدرسة على وجه التقريب. ففي المدرسة هنالك الفيلسوف الموجود والحاضر، حيث نأتي إليه ونطلب منه أشياء. أما في صيغة المستشار الخاص فالمسألة معكوسة نوعاً ما، لأن هنالك وجوداً لعائلة أرستقراطية كبيرة، ولرئيس أو لرب العائلة، وهنالك المسؤولية السياسية الكبيرة للفيلسوف الذي يسكن عند هذه العائلة ويقوم بدور المستشار. ولدينا عشرات

الأمثلة في روما الجمهورية والإمبراطورية. حدثتكم قبل قليل عن فيلودامس، هذا الأبيقوري الذي لعب دوراً مهما عند لوقيوس بيسو[٣٩]. ولديكم اتينودورس الذي لعب دوراً مهماً أيضاً عند اوغسطينوس ويشبه الكاهن بالنسبة للأمور الثقافية[٤٠]. ولديكم دمتريس الكلبي[٤١]، الذي لعب لاحقاً [دوراً] سياسياً مهماً عند تراسيا بيتوس ثم عند هلفيديوس بريسكوس[٤٢]، والذي يجب أن نعود إليه لاحقاً. إن دمتريس على سبيل المثال قد صاحب تراسيا بيتوس خلال جزء مهم من حياته، وعندما اجبر تراسيا على الانتحار، قام مثلما يقوم عديد الأفراد في تلك الحقبة باحتفال مهيب دعا إليه حاشيته وعائلته. . . الخ. ثم، ابعد الجميع شيئاً فشيئاً، ولم يبقَ مع هذا الأخير، وفي اللحظة ذاتها التي كان فيها قريباً من الموت، واحد وحيد والوحيد الذي احتفظ به إلى جانبه هو دمتريس. وفي اللحظة التي فعل فيها السم فعله، وعندما بدأ يفقد الوعي حوّل ناظره نحو دمتريس الذي كان آخر وجه رآه. طبعاً، فإن الحديث الذي جرى ما بين تراسيا بيتوس ودمتريس كان متعلقاً بالموت والخلود وحياة الروح. . . الخ[٤٣] (وكما ترون ذاك نوع من تكرار لموت سقراط، إلا انه موت لم يكن فيه تراسيا بيتوس محاطاً بجمهور من تلامذته أو مريده وأتباعه، وإنما كان معه فقط مستشاره الوحيد). إن دور المستشار، كما ترون، ليس هو دور المهذّب والمربي والمؤدّب، وليس بالضبط دور حافظ الأسرار؛ إنه بالأحرى ما يمكن أن نسميه بالمستشار الوجودي الذي يقدم أراء حول حالات ووضعيات محددة، ويقود ويوجّه رئيسه ومستخدِمه وصديقه، ولكن صديقه الأعلى منزلة في الوقت نفسه. إنه يوجهه نحو شكل معين من الوجود، لأنه ليس فيلسوفاً أو مشائياً. . . الخ. هذا المستشار يمثل عنصراً ثقافياً في حلقة كاملة، حيث تتضافر معارف نظرية ومخططات عملية للوجود، وأيضاً اختيارات سياسية، وبالأخص الاختيارات الكبرى في بداية الإمبراطورية بين أن يكون الطغيان من النوع الملكي، وبين الطغيان أو الاستبداد المستنير والمعتدل، والمطلب الجمهوري، وأيضاً المشكلات المتعلقة بالوراثة الملكية ـ وهذا سيكون احد الموضوعات الكبرى للحديث والاختيارات التي اختارها هؤلاء الفلاسفة في دورهم كمستشارين. وكل ذلك نجده حاضراً في كل شيء، من تدخلهم في الحياة السياسية والحوارات الكبرى والنزاعات الكبرى إلى الاغتيالات والإعدامات والثورات التي ميزت منتصف القرن الأول بعد الميلاد. وسنجدها أيضاً، مع دور أكثر فعالية، ابتداء من القرن الثالث بعد الميلاد عندما تضرب الأزمة من

جديد[٤٤]. إذن، سنرى نوعاً من التطور في شخصية الفيلسوف قياساً على هذه المواضيع. وسترون أيضاً أن الفيلسوف سيفقد وظيفته الخاصة في الحياة السياسية، ويندمج أكثر في النصائح والآراء المتعلقة بممارسة الاهتمام بالنفس، وستختلط هذه الممارسة بدورها في المشكلات الأساسية التي تطرح على الأفراد، بحيث ستتحول المهنة الفلسفية أو مهنة الفيلسوف إلى غير مهنة dé-professionnalisé مع أنها تغدو أكثر أهمية[*]. وكلما ازدادت حاجتنا للمستشار من أجل أنفسنا، كلما ازدادت الحاجة في هذه الممارسة إلى الآخر، وبالنتيجة تتأكد ضرورة الفلسفة. وكلما كانت الوظيفة الفلسفية الخاصة بالفيلسوف ستمحي وتظلل، كلما ظهر الفيلسوف باعتباره مستشاراً للوجود وبالنسبة لكل شيء: للحياة الخاصة، والسلوك العائلي، والسياسي. سيقدِّم ليس النماذج العامة التي يمكن على سبيل المثال أن يقترحها أفلاطون أو أرسطو، وإنما استشارات في الحذر، واستشارات ظرفية، بحيث سيصبح الفيلسوف بحق مندمجاً في الوجود اليومي للناس. وهذا ما يفضي بنا إلى شيء أود أن أحدثكم عنه لاحقاً، ويتعلق بممارسة التوجيه والإدارة خارج الحقل المهني للفلاسفة، وباعتباره شكلاً من العلاقة الاجتماعية بين الأفراد أياً كان هؤلاء الأفراد. جيد، يمكنكم إن تستريحوا لمدة خمس دقائق، إذا شئتم، ثم نستأنف بعد ذلك.

الهوامش

(١) حول طبيعة العلة أو العيب أو الآفة انظر رسائل سنيكا إلى لوقيليوس وهي: ٥٠,٧، ٩٠,٤٤، و ١٦,٧٥.

(٢) لا وجود للمقطع ٢٣ لموزونيوس، وإنما من الممكن أن فوكو يحيل إلى المقطع الثاني، الفقرة ٣. انظر **الحوارات**، الكتاب الثاني، رقم ١١، من ١ ـ ٦.

(٣) Sénèque, *Lettres à Lucilius*, t. II, livreV, lettre 52, ed. citée, pp. 41 - 46.

(٤) *Ibid.*, lettres 52, 1 - 2, pp. 41 - 42.

(٥) انظر درس ٢٠ كانون الثاني/ جانفي، الساعة الأولى، الإحالة ٥٤، الصفحة ١٠٢.

(٦) Sénèque, *De la tranquillité de l'âme*, trad. R. Waltz, ed. citee, pp. 71 - 75.

(٧) نجد هذا الوصف في الفصل الثاني من المرجع السابق، *Ibid.*, pp. 76 - 79.

(٨) هنا فوكو، بدلاً من أن يصف حالة الأحمق والطائش انطلاقاً من نص واحد لسنيكا في سكينة

(*) في المخطوط، وبعد أن حدد الأشكال التي يصفها بأنها ليست خالصة، يستشهد فوكو بمثالين من العلاقات: ديموناكس وابولونيوس الطواني، وموزونيوس روفوس وروبيليوس بلوتوس.

الروح، أجرى نوعاً من التركيب العام لموضوع الحماقة من خلال أعمال سنيكا. وحول هذا الموضوع فإنه بالإضافة إلى النصين المذكورين يمكن العودة أيضاً إلى نص الرسالة ٣، ١ حول تشتت الزمن، و٢٢،٩ حول ابتذال النفس، والرسالة ١٦، ١٣ حول التفتيت الدائم للحياة والفرار إليها، والرسالة ٤، ٣٧ وحول القابلية للانفعالات.

(٩) كلمة التمييز كانت موضوع تحليل ميشيل فوكو في درس ٢٦ آذار/ مارس ١٩٨٠ الخاص بكاسيانوس. أما تشبيهات الطحان والقائد والصراف، فتعين عملية ثلاثية للتصورات وذلك بعد خبرة ، في إطار امتحان الضمير، انظر في هذا الخصوص درس ٢٤ شباط/ فيفري، الساعة الأولى، حول تقديم هذه التقنيات.

(١٠) تحليل الرسالة ٣٢، في درس ٢٠ كانون الثاني/ جانفي، الساعة الثانية.

(١١) Sénèque, *De la tranquillité de l'âme*, III, 8, p. 81.

(١٢) *Ibid.*

(١٣) Sénèque, *Lettres à Lucilius*, t. II, livreV, lettre 52, 2 p. 42.

(١٤) يريد فوكو أن يطرح بدون شك، ليس فقط مثال أبيقور، ولكن التنظيم المراتبي للمدارس الابيقورية.

(١٥) Musonius Rufus, *Reliquiae*, éd. citée, (O. Hense), p. 71.

(١٦) حول موضوع الفيلسوف ـ المستشار عند ديون البروزي، انظر، الخطاب ٢٢ حول السلم والحرب، والخطابات، الجزء الثاني، ترجمة كوهون، مرجع سبق ذكره، ص ٢٩٦ ـ ٢٩٨. وكذلك الخطاب ٦٧ حول الفيلسوف، الجزء الخامس ص ١٦٢ ـ ١٧٣ والخطاب ٤٩، الجزء الرابع، ص ٢٩٤ ـ ٣٠٨.

(١٧) عن علاقة الخطابة بالفلسفة كما تشكلت في المرحلة الرومانية، انظر المراجع التالية

- A. Michel, *Rhétorique et philosophie chez Cicéron*, Paris, PUF, 1960. & «Philosophie, dialectique et rhétorique dans l'antiquité», *Studia philosophica*, 39, 1980, p. 139 - 166. & F. Desbordes, *La Rhétorique antique*, Paris, Hachette Superieur, 1996.

(١٨) حول الحياة الجماعية للفيثاغوريين، انظر:

- Jamblique, *Vie de Pythagore*, tad. L. Brisson & A. Ph. Segonds, ed. citée, pp. 40 - 63. & Diogène Laërte, *Vies et Doctrines des philosophes illustrés*, rad. s. dir. M. O. Goulet - Caze, ed. citee, p. 949.

ـ وانظر كذلك درس ١٣ كانون الثاني/ جانفي، الساعة الأولى، الإحالة ٨ ـ ٦.

(١٩) N. W. De Witt, *Epicurus and his Philosophy*, Minneapolis University of Minnesota Press, 1954 (2ed. Wesport, Conn., 1973).

(٢٠) N. W. De Witt, «Organization and procedure in Epicuean group», *Classical Philology*, 31, 1936, p. 205.

(٢١) Association Guillaume Budé, *Actes du VIII Congres*, Paris, 5 - 10 avril 1968, Paris, Les Belles Lettres, 1970.

ـ انظر نقد جيونت للتنظيم المراتبي الذي قدمه دو ويت، ص ٢١٥ ـ ٢١٧.

(٢٢) فيلودامس القداري: يوناني وأصله من الشرق الأوسط، ذهب إلى أثينا في بداية حياته عند الابيقوري زينون الصيدوني، ثم إلى روما في السبعينات قبل الميلاد، حيث أصبح صديق وكاتم أسرار وموجه ضمير كالبيرنيس بيسو كوسينوس، صهر القيصر، ثم قنصلاً

وكان ذلك في سنة ٥٨ قبل الميلاد، وحول هذه العلاقة، انظر:

- Giggante, *La Bibliothèque de Philodeme et l'épicurisme romain*, op. cit., chap. V.

(٢٣) حول ضرورة الموجه والقائد، ومبدأ الصداقة والصراحة بين المدير والمدار، انظر تحليلات فوكو في درس ١٠ آذار/ مارس الساعة الأولى.

(٢٤) Sénèque, *Lettres à Lucilius*, t. II, livreV, lettre 52, 3, p. 42.

(٢٥) ولد في فريجيا حوالى سنة ٥٠، وكان عبداً لـ ايبافروديت، وحرره نيرون، وكان معروفاً بعنفه في عديد حواراته. ولقد كان تلميذاً لموزينيوس روفوس، في روما، قبل أن يُطرد في بداية التسعينات من قبل الإمبراطور دوميسيان الذي طرد الفلاسفة من ايطاليا. بعدها استقر في مدينة نيكوبوليس اليونانية حيث أسس مدرسة جديدة، وبقي فيها حتى وفاته حوالى ١٢٥ ـ ١٣٠، رغم ما عرض عليه أدريان من امتيازات.

(٢٦) Epictète, *Entretiens*, II, 815, ed. citée, p. 31.

(٢٧) *Ibid.*, 14, 1, p. 54.

(٢٨) Epictète, *Entretiens*, III, 22, 1, p. 70.

(٢٩) *Entretiens*, I, 28, 4 - 9, p. 101.

(٣٠) *Entretiens*, II, 26, 1, p. 117.

(٣١) *Ibid.*, 26, 3, p. 117.

(٣٢) *Ibid.*, 26, 4, p. 117.

(٣٣) *Ibid.*, 26, 7, p. 118.

(٣٤) *Entretiens*, I, 11, 14 - 15, p. 46.

(٣٥) *Ibid.*, 11, 39, p. 49.

(٣٦) *Entretiens*, II, 4, 7, p. 17.

(٣٧) *Entretiens*, III, 9, 1 - 11, p. 34 - 35.

(٣٨) *Ibid.*, 7, 20 - 22, p. 29 - 30.

(٣٩) انظر درس ١٠ آذار/ مارس، الساعة الأولى.

(٤٠) اتينودورس التارسي (حوالى ٨٥ ـ ٣٠ قبل الميلاد)؛ ويدعى دائماً "ابن ساندون" من أجل تمييزه عن اتينودورس التارسي الآخر الذي كان على رأس مكتبة بيرجامو لفترة طويلة. لقد كان فيلسوفاً مشائياً، يفترض انه تابع في رودس دروس بوزيدونيوس، وكان مؤدب أكتافيوس قبل أن يصبح هذا الأخير اوغسطس، انظر:

- p. Grimal, «August et Athenodore», *Revue des études anciennes*, 47, 1945, pp. 261 - 273, 48, 1946, pp. 62 - 79 & *Rome, la literature et l'histoire*, Ecole française de Rome, Palais Farnes, 1986, p. 1147 - 1176.

ـ وقد أعيدت صياغة هذا المثال بشكل دقيق في الساعة الثانية من هذا الدرس.

(٤١) دمتريس القوريناني، كان صديقاً لسنيكا ولتراسيا بيتوس، عرف بخطاباته المناهضة للملكية، وبعد موت بيتوس، هاجر إلى اليونان، ثم عاد إلى روما في عهد فاسبيان، ثم تم طرده مع آخرين من روما من قبل هذا الأخير، انظر:

- M. Billerbeck, *Dictionnaire des philosophes antiques*, t. I, ed. citée, p. 622 - 623.

(٤٢) تراسيا بيتوس من بادوا، بقي في المجلس ما بين ٥٦ و٦٣ حيث كان له تأثير كبير. تحلق حوله

المعارضة الجمهورية تحت الراية الروحية للرواقية. اجبر على فتح شرايينه في سنة ٦٦ تحت حكم نيرون. كان صهره هلفيديوس بريسكوس، نائباً للفيلق سنة ٥١ ومحامي العامة سنة ٥٦. هرب من روما بعد أن صدر الحكم بحق صهره وذلك سنة ٦٦. استدعي بعد سنوات من اللجوء من قبل فيسباسيان سنة ٧٤، ثم أدين من جديد وحكم عليه بالموت، رغم صدور العفو الإمبراطوري الذي وصل متأخراً. حول هذه المعارضة المأساوية، انظر :

- Dion Cassius, *Histoire Romaine*, trad. E. Gros, Paris, Didot freres, 1867, livre 66 (chap. 12 &13, pp. 302 - 307). & livre 67 (chap. 13, pp. 370 - 373).

(٤٣) *Annales*, livre XVI, CHAP. 34 - 35, trad. P. Grimal, ed. citée, p. 443.

(٤٤) هنالك دراسات كثيرة حول علاقات الفلاسفة بحكام روما، انظر على سبيل المثال:

- I. Hadot, «Tradition stoïcienne et idée politique au temps des Gracques», *Revue des études latines*, 48, 1970, pp. 133 - 179. & J. M. Andre, *La Philosophie a Rome*, Paris, PUF, 1977.

[٨]

درس ٢٧ كانون الثاني/ جانفي ١٩٨٢

الساعة الثانية

الفيلسوف المحترف في القرنين الأول والثاني وخياراته السياسية. ـ أوفراتس في رسائل بولينوس: مناهضة الكلبية. ـ الفلسفة خارج المدرسة بوصفها ممارسة اجتماعية: مثال سنيكا. ـ تبادل الرسائل بين فرونتون وماركوس أورليوس: تنظيم الحمية والاقتصاد والشبق في توجيه وإدارة الوجود. ـ امتحان الضمير.

اعذروني. تخيلت بطريقة دعائية ووهمية انه إذا ما خصصت ساعتين لأقول ما علي قوله، فإنني لن استرسل كثيراً. ولكن يظهر أن الاسترسال أصبح أسلوبا لوجودي: لقد عملت جيداً على أن لا اتبع برنامجاً وتسلسلاً تاريخياً رسمته. فليكن، هذا أفضل. كنت ارغب في أن أحدثكم قليلاً، وذلك بالاستناد إلى عدد من النصوص، [كيف] أن ممارسة الاهتمام باعتبارها شرطاً وقاعدة وطريقة، أصبحت لها علاقة مفضلة ومتميزة مع الفلسفة والفلاسفة والمؤسسة الفلسفية ذاتها. بالطبع لقد كان الفلاسفة هم الذين نشروا القاعدة نفسها [هذه الممارسة الخاصة بالاهتمام بالنفس]، وهم الذين نشروا المفاهيم والمناهج والطرق، وهم الذين اقترحوا نماذج لذلك. وهم الذين نشروا النصوص في غالب الأحيان، واستعملوا بعض الكتب الوجيزة من اجل ممارسة الاهتمام النفس. فإذن، لا يتعلق الأمر على الإطلاق بنفيها أو إنكارها. إلا انه يجب، فيما اعتقد، أن نشير إلى أمر وهو انه في حال انتشار هذه الممارسة الخاصة بالاهتمام بالنفس، فإن شخص الفيلسوف المحترف ـ الذي كان يُنظر إليه، على الأقل منذ سقراط بريبة ما وحذر ما، وأثار ردود فعل سلبية غير قليلة ـ هذا الشخص أصبح غامضاً وملتبساً أكثر فأكثر. لقد كان موضوعاً، بالطبع، لأشكال من نقد الخطّابين وكذلك ـ وهو ما سيصبح

كذلك أكثر تحديداً منذ ظهور وتطور ما نسميه بالسفسطائية الثانية[١]، في القرن الثاني من تاريخنا الميلادي ـ موضع شك وريب وذلك لأسباب سياسية. بدايةً، وبالطبع، وبسبب الاختيارات التي اختاروها بالنسبة لهذا التيار أو ذاك، وُجد تيار كامل، على سبيل المثال، من الجمهوريين الجدد في بداية الإمبراطورية الرومانية، حيث لعب الرواقيون وكذلك الكلبيون، من دون شك، دوراً مهماً[٢]. إذن، ونتيجة لهذا، كانت هنالك سلسلة من المقاومات. لكن، وبشكل عام، فإن وجود فلاسفة محترفين يخطبون ويطلبون ويؤكدون ويلحون على أن نهتم بأنفسنا، لم تكن لتمر من دون أن تطرح عدداً من المشكلات السياسية التي أثيرت حولها مناقشات مهمة للغاية. يبدو ذلك بشكل خاص في حاشية أوغسطس نفسه في بداية الإمبراطورية، حيث [طُرحت] مسألة معرفة ما إذا كانت الفلسفة، باعتبارها فناً للاهتمام بالنفس ودعوة الناس إلى الاهتمام بأنفسهم، ما إذا كانت هذه المعرفة مجدية ومفيدة ونافعة أم لا. لقد نشر جان ـ ماري اندريه حول الراحة otium وحول شخصية مسّينا Mécène، دراستين مهمتين[٣] [واقترح عدداً] من الأطروحات. وإذا ما اتبعنا ما يقوله، فإنه يبدو أن هنالك حول اوغسطس اتجاهات مختلفة، وتغيرات في المواقف من قبل هذا الفريق أو ذاك، ومن قبل اوغسطس نفسه. يبدو أن أتينودورس Athenodore على سبيل المثال، يمثل اتجاه عدم التسييس بشكل واضح: لا تهتموا بالسياسة إلا إذا أردتم، إلا إذا رغبتم، إلا إذا فرضتها عليكم الظروف، ولكن عليكم أن تنسحبوا منها بأقصى سرعة ممكنة. ويبدو أن أوغسطس، وعلى الأقل في لحظة معينة، كان موافقاً على هذا النوع من تجنّب السياسة. في المقابل، فإن مسّينا والأبيقوريين المتحلقين من حوله كانوا يمثلون حركة مضادة، هي حركة البحث عن توازن بين النشاط السياسي حول الأمير ولمصلحة الأمير والحياة المريحة الضرورية. ففكرة الإمارة[٤] ومقام الأمير (رتبة إمبراطور عند الرومان Pricipat)، حيث يجب أن تكون السلطة الأساسية في مجملها في يد الأمير، وحيث لا تكون هنالك مقاومات سياسية كما هي الحال في الجمهورية، وحيث يكون كل شيء منظّماً، مثل هذا الموقف يبدو في نظر هؤلاء (مسّينا والأبيقوريون الذين يمكن اعتبارهم بأنهم يتوجسون من النشاط السياسي)، صيغة مناسبة أكثر: يمكن أن نهتم بأمور المدينة والإمبراطورية وبالأمور السياسية وبالأعمال، وداخل هذا الإطار حيث السكينة مضمونة بالنظام السياسي وبالأمير، نستطيع أيضاً أن نكتسب في حياتنا ما يكفينا من الراحة حتى نتمكن من الاهتمام

بأنفسنا إلى جانب ذلك. وأخيراً، هنالك أيضاً حول النشاط الاحترافي للفلاسفة، سلسلة كاملة من النقاشات المهمة، سأعود إليها بتوسع أكبر، اعني هذا المشكل: «نشاط الاهتمام بالنفس/ النشاط السياسي»[٥]. وحول مناهضة الفلاسفة والشك أو التخوف منهم، أحب أن أحيلكم إلى نص محدد. لقد كان قصدي أن أشير وأن استشهد به وأن اعرضه عليكم: كان من الممكن أن اعرضه ـ إلا أنني حدثتكم عنه سابقاً ـ إنها تلك النصوص الهجائية والقدحية للوقيانوس حيث نرى شخص الفيلسوف في صورة كاريكاتورية، وفي صورة الفرد الجشع والمحب للمال، والذي يطلب أثماناً/ أسعاراً باهظة وأموالاً طائلة مقابل وعود بالسعادة، والذي يبيع أنماطاً من الحياة في السوق، والذي يعتقد انه كامل وأنه بلغ قمة الفلسفة، وهو في الوقت نفسه شخص مبتذل، يصارع خصومه لكي ينتصر. . . الخ، ليس له أي فضيلة يزعم انه يملكها[٦]. ولكن لندع هذه النصوص كلها جانباً الآن.

أريد أن أشير إلى نص آخر يبدو لي أكثر أهمية، وهو نص معروف، إلا أنه تجب دراسته وتأويله قليلاً. إنه المقطع المشهور من الرسالة العاشرة من الكتاب الأول لبولينوس Poline[٧]، وقد خصّ به أوفراتس[٨]. كان أوفراتس فيلسوفاً رواقياً مهماً، نراه يتدخل مرات عديدة وفي نصوص كثيرة. نقرأ ذلك في: **حياة ابولونيوس الطياني** *Vie d'Apollonos de Tyane* الذي كتبه فيلوسطراطس Philostrate، حيث تقع مواجهة ومجادلة مهمة ومثيرة بين ابولونيوس وأوفراتس[٩] ـ وسنعود بالطبع إلى مسألة الأمير والفيلسوف باعتباره مستشاراً للأمير. على كل حال، في هذه الرسالة لبولينوس، وبالنسبة لهذه الشخصية المهمة، بالنسبة لهذا الفيلسوف المهم الذي هو أوفراتس، نقرأ ما يلي: يعيش أوفراتس في سوريا، ولقد تعرف عليه بولينوس عندما كان شاباً عسكرياً adulescentlus militarem، بمعنى عندما كان شاباً يافعاً، وعندما كان لا يؤدي بالضبط الخدمة العسكرية، وإنما عندما كان يقوم ببعض المهمات العسكرية. إذن لقد كان شاباً، أي لم يكن طفلاً أو مراهقاً في مرحلة الدراسة. وسترون في نفس هذا النص، أن بولينوس قد صاحبه وتعامل معه بحميمية: لقد رأيته، واستطعت أن انظر إليه، وأن اختبره بشدة، حتى إنه زاره في المنزل. إذن ، وحتى وإن لم يكن قد عاش معه، فإنه تعامل معه باستمرار حتى إنه تقاسم معه بعض لحظات الحياة. ثالثاً، إنه من الواضح أن بينهما علاقة عاطفية قوية، بما إنه يقول عنه: «لقد عملت واجتهدت لكي يحبني، مع انه لم يجهد نفسه ليحبني»، Amari ab

eo laboravi, etsi non erat laborandum[١٠]. وانه لمن المهم أن يشير إلى انه لم يحبه. طبعاً، يُستخرج هذا من النص ككل، وذلك نظراً للمديح الكبير الذي يكيله [له]. يقول أوفراتس إنه عمل من اجل أن يحبه، وهذا مهم جداً لأنه يبدو لي أن لدينا هنا مفهوما أو تصوراً رومانياً خاصاً، والذي يمكن أن نقارنه بعدد من الأشياء، وبشكل خاص مع ما ورد في كتاب: **في المنفعة** ***De Beneficiis*** لسنيكا، حيث يقول: في الصداقة، لا يجب فقط أن نقدم خدمات، وإنما أكثر من ذلك، القيام بجهد كامل وعمل كامل من خلاله نُحب من قبل الذي نرغب أن يحبنا أو أن تكون بيننا معه محبة. وهذا العمل يجري وفقاً لعدد من المراحل، وبتطبيق عدد من القواعد التي يتم إقرارها، كما تتم الموافقة على الوضعية النسبية لهؤلاء وأولئك الموجودين في حلقة الصداقة وكذلك في من نرغب في صداقتهم[١١]. بتعبير آخر، الصداقة ليست بالضبط علاقة واحد بواحد، ليس التواصل المباشر بين فردين، وهو ما كانت عليه الصيغة الأبيقورية. لدينا هنا بنية اجتماعية للصداقة متمحورة حول فرد، حيث يوجد [آخرون] كثيرون، يحيطون بمن له مكانة، هذه المكانة تتغير بحسب العمل والجهد المقدم من قبل هذا أو ذاك من الأفراد. وحينئذ فإن هذا الجهد، يجب اعتباره هنا وبحسب ما يبدو وكأنه تطبيق للدروس، أو الحماسة التي يُقبل بها بولينوس على تعليم النماذج والأمثلة والتوصيات التي يقدمها أوفراتس. يتعلق الأمر فيما يبدو لي أيضاً، وفي شكل قريب من الصداقة الرومانية، بعدد من الخدمات التي يقدمها هذا أو ذاك من الأفراد. باختصار، لقد تقدم بولينوس في هذه الصداقة التي، كما ترون، ليست على الإطلاق من نوع "صداقة حب" (أقول هذا من اجل أن استعمل الألفاظ الحديثة التي لا تتطابق أو لا تتفق إطلاقاً مع تجربة تلك الحقبة). فلا علاقة هنا على الإطلاق - إنه شيء مختلف على كل حال - بما يمكن أن يكون حباً، كالحب بين سقراط وتلامذته، أو ما يمكن أن تكون عليه المحبة الأبيقورية. وأما بالنسبة لشخص أوفراتس، فإن النص مهم كذلك. لأن الوصف الذي يقدمه بولينوس وصف معروف، ويمكن أن نقول انه نص عادي، (بل ممل وتافه نظراً لتملقه)، مع انه عندما ننظر إليه عن [قرب]، نجد فيه عناصر مهمة[١٢]. إنه يقول إن أوفراتس رجل له هيبة جسدية كبيرة - له لحية، لحية الفلاسفة المشهورة - وأن ملابسه نظيفة جداً. ويقول أيضاً إنه يتحدث بطلاقة ويتمتع ببيان محبوب ومقنع، وانه إذا ما اقتنعنا رغبنا في الاستماع أكثر، بل إننا نأسف لأننا اقتنعنا، لأننا نرغب

في الاستماع إليه أكثر حتى نقتنع من جديد. ويقول أيضاً إنه يذكّرنا بأفلاطون، وذلك نظراً لسعة آرائه، وللفضائل التي يعلّمها، وإنه كريم جداً في استقباله. وبشكل خاص، فإنه لا يسيء إلى المخطئ، ولا إلى أولئك الذين ليسوا في حالة أخلاقية مطلوبة. هؤلاء لا يسيء إليهم، إنه لا يوبخهم. إنه بالعكس على قدر كبير من الحلم والتسامح والرأفة، وعلى قدر كبير من الكرم والأريحية والسخاء معهم. وأخيراً، فإن تعليمه يتميز بما يقوله دائماً لإتباعه وتلامذته: عليكم بالعدل وإدارة أمور المدينة - باختصار وإجمالاً كان يقول: قم بعملك سواء كنت وجيهاً من الأعيان أو ممثلاً للسلطة الرومانية أو الإمبراطورية - وأن القيام بكل هذه الأمور يعني القيام بعمل فلسفي[١٣]. وهكذا، ومن وراء هذه التفاهة المملة لصورة الفيلسوف، يبدو لي انه يمكن أن نستعيد الآتي: من جهة لدينا هذا التعظيم وهذه الحماسة المميزة (يجب التذكير أن بولينوس لم يكن فيلسوفاً بالتأكيد، حتى وإن كانت له صبغة فلسفية عامة جداً، صبغة رواقية على العموم، استعارها من دون شك من أوفراتس). إن بولينوس الذي لم يكن فيلسوفاً يعظِّم كثيراً شخص أوفراتس، وينسب إليه كل المميزات، ويجعل منه شخصية استثنائية، بحيث يمكن أن نقيم معه علاقات عاطفية شديدة وقوية. كما أنه ليس ثمة أي إشارة إلى الجانب المادّي في هذه العلاقة. لذا فإننا لا نعرف إن كان يتقاضى أجراً أم لا. وفي كل الأحوال إنه وانطلاقاً منه، انطلاقاً من هذه الشخصية، يمكن أن تكون لدينا أفضل علاقة ممكنة بالفلسفة. والحال، فإنه عندما [نرى] بأي ملمح مميز تم هذا التمجيد، فإننا ندرك أنه تم بالإقصاء المنظَّم لكل الملامح التي هي، تقليدياً، تميز الفيلسوف المحترف: أن تكون لك لحية ممشوطة وملابس نظيفة. إنها بالطبع صورة تقابل وتتعارض مع هؤلاء الفلاسفة المحترفين الذي لهم لحى شعثاء أو ليست ممشوطة، وملابسهم منفرة ومقززة، ويسيرون في الطرقات: إنه الشخص الكلبي، هذا الشخص الذي هو في الوقت نفسه النقطة القصوى والنموذج السلبي للفلسفة في نظر الناس. عندما يشرح بولينوس كم كان أوفراتس يتحدث جيداً، وكم كانت لغته بيانية، وكيف يُقنع سامعه بشكل جيد، وأنه عندما نقتنع نرغب في الاستمرار في الاستماع له أكثر، مع أننا لسنا في حاجة إلى أن نقتنع، فماذا يريد يقول أكثر من إظهار أوفراتس على أنه ليس بذلك الفيلسوف صاحب اللغة الفظة والخشنة، بل انه محدد بهدف واحد الا وهو إقناع وتغيير روح سامعه، ولكن وفي الوقت نفسه يستطيع إلى حد ما أن يُقحم [...] الرغبات

الخاصة [...] للخطاب البياني داخل الممارسة الفلسفية؟ إذن هنالك محو للقسمة الشائعة بين الخطابة والفلسفة، تلك القسمة التي كانت ملمحاً مميزاً لاحترافية الفيلسوف. ثالثاً، وأخيراً، إنه لا يعنّف ولا يتشدد، بل يستضيف بكرم، كل من يتقدم إليه من غير أن يزعزعه أو يوبخه أو يلومه. إنه لا يقوم بذاك الدور العنيف، الذي كان يقوم به إبقتاتوس، والذي كان في الأصل موقف الكلبيين حيث كانت وظيفتهم ومهمتهم زعزعة وإدخال عدم التوازن بشكل ما لدى الفرد، وجعل الفرد مضطرباً نوعاً ما في وجوده، ومن ثم إجباره ودفعه ليتبنى نمطاً وجودياً آخر. وأخيراً وبشكل خاص، فإنه عندما يقول إن إقرار العدل وإدارة شؤون المدينة يعني القيام بالفلسفة، فإنكم ترون جيداً، هنا أيضاً، أن هذا يُعتبر نوعاً من المحو للحياة الفلسفية ولما يمكن أن تكون لها من فردية وخصوصية؛ انه ابتعاد الفيلسوف عن الحياة السياسية التي تجد نفسها هكذا وقد وضعت بين قوسين. إن أوفرانس هو الشخص الذي لا يقيم قسمة بين الممارسة الفلسفية والحياة السياسية. إذن، في هذا النص المشهور لبولينوس المتعلق بأوفراتس، هنالك تقييم للفلسفة لا يؤدي، في نظري، إلى نوع من الولاء الذي يعبّر عنه بولينوس إلى أستاذ شبابه، مبيّناً افتتان بولينوس، شأن كل نبيل روماني، بفيلسوف مشهور من الشرق الأوسط. لا الأمر ليس كذلك. إن هذا التمجيد يجب النظر إليه في كافة عناصره وإشاراته. إنه تقييم يجرى بطريقة ما من اجل إعادة توطين الفلسفة في كيفية وجودية، وفي نمط من السلوك، وفي مجموعة من القيم، وكذلك في مجموعة من التقنيات ـ التي هي ليست تقنيات الفلسفة التقليدية، وإنما في الثقافة التي تبرز وتظهر فيها القيم القديمة للكرم الروماني، ولممارسة الخطابة والمسؤوليات السياسية. . . الخ. لا يمجد بولينوس بالأساس أوفراتس إلا من اجل أن ينزع عنه صفة الاحتراف، تلك الصورة التقليدية للفيلسوف الذي لا يهتم إلا بالفلسفة. انه يُظهره بوصفه نوعاً من السيد الكبير للحكمة الاجتماعية أو للحكمة التي أصبحت اجتماعية.

أعتقد أن هذا النص يفتح درباً ليس لي أي قصد في تتبّع تفاصيله، ولكن يبدو لي انه [يتعلق هنا] بأحد الملامح الأكثر تميزاً في الحقبة التي أحدثكم عنها وهي القرن الأول والثاني للميلاد: إن ممارسة الاهتمام بالنفس قد أصبحت ممارسة اجتماعية خارج المؤسسات والجماعات والأفراد الذين يدّعون باسم الفلسفة بأنهم معلمون لممارسة الاهتمام بالنفس، وأن هذه الممارسة قد بدأت

تتطور بين أفراد لا ينتمون إلى مهنة أو صناعة محددة. هنالك توجه كامل نحو هذه الممارسة ونشر وتطوير لممارسة الاهتمام بالنفس خارج المؤسسات الفلسفية وحتى خارج المهنة الفلسفية أيضاً، وإقامة نوع من نمط العلاقة بين الأفراد، وإقامة نوع من مبادئ الرقابة للفرد من قبل الآخرين في التكوين والتطوير مع ضرورة أن يؤسس الفرد بالنسبة إلى نفسه علاقة مع نفسه ستجد نقطة ارتكاز لها وعنصر توسطها في الآخر، الآخر الذي هو ليس بالقوة فيلسوفاً بالمهنة والحرفة، حتى وإن كان بالتأكيد قد مرّ بالفلسفة ويملك بعض المفاهيم والتصورات الفلسفية الضرورية التي لا مندوحة منها. بتعبير آخر، اعتقد أن الأمر يتعلق بصورة ووظيفة المعلم التي هي موضوع السؤال. في زمن السفسطائيين، وفي زمن سقراط وفي زمن أفلاطون أيضاً، كان المعلم [يُنظر] إليه في فرديته، وفي اعتماده على كفاءته وعلى علمه ومعرفته السفسطائية، أو على نزوعه إلى أن يكون الإنسان الإلهي والمُلهم theios aner كما عند سقراط، أو على حقيقة أنه قد بلغ الحكمة كما هي الحال عند أفلاطون. إن هذا المعلم ليس بصدد الانقراض تحديداً، ولكن تم تجاوزه وأصبح خاضعاً لمنافسة اجتماعية في موضوع الاهتمام بالنفس. لقد أصبحت ممارسة الاهتمام بالنفس مرتبطة بالممارسة الاجتماعية، إذا شئتم، كما أصبحت علاقة النفس بالنفس ترتبط بطريقة واضحة وظاهرة بالعلاقة بالآخر.

يمكن أن نأخذ كمثال على ذلك سلسلة كاملة من المتحدثين عند سنيكا. إن سنيكا شخصية مهمة للغاية في هذا الموضوع ووفقاً لهذه النظرة، نستطيع القول إنه فيلسوف محترف، وآخر فيلسوف "محترف" بالمعنى الواسع طبعاً لهذه الكلمة في تلك المرحلة. لقد بدأ مساره العلمي عندما كان في المنفى، وقام بتأليف عدد من المؤلفات الفلسفية. ولكونه فيلسوفاً فقد تمت دعوته من سردينيا، ليصبح مهذِّباً ومربياً، وعلى كل حال مستشاراً لنيرون. إلا أننا بالنهاية لا نستطيع أن نقارنه بمعلم الفلسفة بالمعنى الذي كان عليه إبقتاتوس، وبالمعنى الذي كان عليه أوفراتس. لقد كانت له أنشطة سياسية وإدارية كثيرة. وعندما ننظر في الأشخاص الذين كان يتحدث إليهم ويوجه إليهم الكلام ويقدم لهم النصائح ويقوم بدور معلم الضمير أو مدير الضمير، ندرك [أنهم] كانوا دائماً أناساً تربطه بهم علاقات مختلفة، سواء علاقات عائلية: إنها أمه هلفيا Helvia التي كتب لها مواساة وعزاء عندما أُجبر على اللجوء. وكذلك عندما يرسل بعزاء إلى بوليبي Polybe، الذي يمثل بالنسبة إليه نوعاً من الحامي الغامض والبعيد، حيث يتوسل إليه باسم

الصداقة والحماية أن يعيده إلى الوطن[١٤]. وكذلك سيرانوس[١٥] الذي سيهدي إليه عديد كتبه - **في السكينة** ومن الممكن كذلك كتابه: **في الراحة**، وربما هنالك مؤلّف ثالث أيضاً[١٦] - وهو في الواقع أحد أقاربه البعيدين الذي جاء من اسبانيا، وأصبحت له مكانة في المجلس، ثم أصبح كاتم أسرار نيرون. على هذا الأساس هنالك دائماً وفي الوقت نفسه شبه قريب/ شبه زبون، وبهذا الأساس خاطب سنيكا سيرانوس، واستمع إلى طلبه وقدم له نصائحه. أما بالنسبة إلى لوقيليوس، فانه كان شخصا مقرباً جداً منه، وكانت له معه علاقات أخرى غير العلاقات المهنية وتوجيه الضمير[١٧]. ونستطيع أن نبين الشيء نفسه بالنسبة لبلوتارخوس، الذي كان في كل مرة يتدخل فيها من أجل أن يوجه شخصاً ما، ويقدم له نصائح، فإنه لا يقوم بذلك إلا وفقاً لعلاقة مدنية أو علاقة قانونية نظامية أو علاقة سياسية[١٨]، وعلى أساس هذه العلاقات يقوم بعملية توجيه الضمير. إذن، لا يتدخل بلوتارخوس، إذا شئتم، باعتباره فيلسوفاً محترفاً مثل سنيكا، من أجل توجيه الآخرين، وإنما في إطار العلاقات الاجتماعية التي كانت تربطه بهم (صداقة،زبائنية، حماية. . . الخ)، وكذلك وفي الوقت نفسه على سبيل الواجب، والالتزام وضرورة خدمة الروح، وإمكانية تأسيس سلسلة من التدخلات، والنصائح التي تسمح للآخر أن يتوجه كما يجب أو أن يتصرف كما يجب. وهنا أصل إلى النص الأخير الذي ارغب في تحليله عن قرب، لأنه يبدو لي نصاً في غاية الأهمية والدلالة في هذا التاريخ الخاص بالاهتمام بالنفس، وذلك لأن معظم النصوص التي خصصناها لممارسة الاهتمام بالنفس تأتي من جهة وجانب واحد: من جهة المدراء والموجهين، من جهة أولئك الذين يقدمون النصائح. وبالنتيجة، وفي الحالة التي يقدمون فيها النصائح، حيث تأخذ النصوص شكل وصفة طبية، من هنا افترضنا دائماً أن هنالك أساساً فكرياً لها، وبالتالي فإنها مجرد مطالب فارغة لا ترتبط بالواقع وبالسلوك وتجربة الناس، وأنها نوع من القانون الفارغ بلا مضمون وبلا تطبيق واقعي أو حقيقي: بالأساس، نوع من الكيفية أو الطريقة لتشكيل وصياغة الفكر الفلسفي في قواعد أخلاقية يومية، من دون أن تكون الحياة اليومية للناس قد تأثرت بها فعلياً. لدينا بالتأكيد في سنيكا، في بداية كتابه في **السكينة**، اعتراف من قبل سيرانوس، الذي جاء للتو يطلب منه النصيحة ويعرض عليه حالته الروحية[١٩]. نستطيع القول إن لدينا هنا شهادة على تجربة بأن أحدهم جعل من نفسه، وبالطريقة التي يفكر بها من خلال نظرة مدير

ممكن، مديراً ممكناً. ولكن، وقبل كل شيء، فإن هذا النص يظهر أنه من تأليف سنيكا. لكن حتى وإن كان قد كُتب بالفعل من قبل سيرانوس، فانه يبدو أن سنيكا قد أعاد كتابة جزء هام منه حتى إننا نستطيع القول بأنه يشكل جزءاً من كتاب في السكينة. وعلى كل حال، فإنه يشكل جزءاً من لعبة سنيكا، وبالتالي فإنه لا يمكن أن يقبل إلا بصعوبة، وبطريقة غير مباشرة، كشهادة لما كان يحدث في جهة الموجَّه أو المُدَار.

والحال، فإن لدينا كذلك بعض الوثائق التي تبين الوجه الآخر، مثل المراسلة بين فرونتون وماركوس أورليوس(٢٠) [. . .](*) عندما نسأل لماذا هذه المراسلة بين فرونتون وماركوس أورليوس التي لم يتم نشرها ـ من غير الممكن الاطلاع عليها في فرنسا [..]. وانه لأمر غريب حقاً! وإذا كنتم تهتمون بقراءة هذا النص، فإن لديكم لحسن الحظ الطبعة الانجليزية من إصدار دار لواب Loeb، حيث تجدون المراسلة التي تجب قراءتها بين فرونتون وماركوس أورليوس(٢١)، وسترون لماذا كان فرونتون (يجب أن نتذكر ذلك بالتأكيد) معلم ماركوس أورليوس؟(٢٢)، ولكنه لم يكن معلم الفلسفة. لقد كان معلم الخطابة. لقد كان فرونتون خطيباً، وفي الفصل الأول من **الأفكار**، تعرفون أن ماركوس أورليوس قد ذكر مختلف الشخصيات التي يدين لها بشيء من الأشياء، والذين كانوا بالنسبة إليه يشكلون بطريقة ما نموذجاً في الحياة، والذين أسهموا في حياته بعناصر كوّنت سلوكه ومبادئ تصرفه. وهنا نجد مقطعاً مختصراً جداً حول فرونتون. هنالك سلسلة من الصور المهمة للغاية والجميلة جداً: هنالك الصورة المشهورة لانتونين Antonin الرائعة والتي هي في نفس الوقت تمثل نظرية صغيرة، لا تتعلق تحديداً بالسلطة الإمبراطورية، وإنما بشخص الإمبراطور(٢٣). هنالك إذن تطورات كبيرة، ثم هنالك إشارة بسيطة إلى فرونتون الذي يقول فيه: لفرونتون أدين له بفهم ومعرفة أن ممارسة السلطة يدخل فيها الكثير من النفاق، وأن ارستقراطيتنا «غير قادرة على الانفعال والحنان والمودة»(٢٤). إن هذين العنصرين يبينان أن فرونتون هو إنسان الصراحة ـ في مقابل النفاق والتملق. . . الخ ـ إنه ذلك التصور الخاص بالصراحة الذي سأعود إليه. ثم من جهة أخرى، المودة والانفعال

(*) لا نسمع إلا: «وهذه الوثائق تبين بجلاء بأية طريقة [...] الطبعة الفرنسية للترجمة، ومراسلة فرونتون مع ماركوس أورليوس».

والحنان، التي هي الأرضية أو القاعدة التي من خلالها نمّى وطور كل من ماركوس أورليوس وفرونتون علاقتهما. وهنا فإنني سأعرض عليكم رسالة: رسالة هي، في تقديري، الأكثر تميزاً لما يمكن، إذا شئتم، أن يكون عليه توجيه الضمير المعاش من قبل الموجَّه أو المُدَار. نقرأ ذلك في الكتاب الرابع من رسائل ماركوس أورليوس، وتحديداً في الرسالة رقم ٦ من ماركوس أورليوس إلى فرونتون. كتب إليه يقول(٢٥): «نحن بخير. لقد نمت قليلاً بسبب قشعريرة ألمت بي، إلا أنها كانت هادئة. إذن لقد قضيت الوقت من الساعة الحادية عشرة ليلاً إلى غاية الثالثة صباحاً في قراءة جزء من كتاب: **في الزراعة** لكاتون Caton، وفي جزء منه في الكتابة، إنما من حسن الحظ اقل من البارحة. ثم بعد ذلك قمت بمضمضة وغرغرة الماء المعسل في حنجرتي، ولفظته بطريقة مكنتني من تلطيف حنجرتي، ذلك أنني استطيع أن استعمل وفقاً لرأي نوفيوس Novius وآخرون هذه الكلمة "مضمضة أو غرغرة". وبعد أن طيبت حنجرتي، قمت بزيارة لأبي، وسلمت عليه، وحضرت قربانه ثم بعد ذلك ذهبنا لنأكل. فبأي شيء تظن أنني تعشيت؟ بقليل من الخبز، وفي أثنائها كنت أرى الآخرين يلتهمون المحار والبصل وحوت السردين الدسم والسمين. ثم بعدها قمنا بقطف العنب: لقد عرقنا كثيراً وصرخنا كثيراً(٢٦). وعدنا بعد ذلك إلى البيت في الساعة السادسة. درستُ قليلاً، ثم بعد ذلك تجاذبت أطراف الحديث قليلاً مع أمي التي كانت جالسة على السرير [...](٢٧). وأثناء حديثنا اختلفنا حول من منا يحب الثاني أكثر [بمعنى: إذا كان ماركوس أورليوس يحب فرونتون فإن أم ماركوس أورليوس تحب غراتيا Gratia، بنت فرونتون فيما أظن](*)، ثم اخبرونا أن أبي وقع في الحمام. وهكذا فإننا تعشينا بعد أن استحممنا في المعصرة. واستمعنا بإمتاع للحكايات الجميلة للقرويين. ثم عدت إلى بيتي، وقبل أن استلقي على جنبي لأنام، قمت بمهنتي meum pensum expliquo، و قدمت حساب يومي إلى أستاذي اللطيف diei rationem meo suavissimo magistro eddo. هذا المعلم الذي ارغب فيه وأريده أن يكون بقربي. لتكن في صحة جيدة عزيزي فرونتون (أنت حبي، أنت بهجتي. احبك.)»(٢٨). هذا هو النص إذن. وكما ترون، وفيما يتعلق بهذه النص يجب التذكير، وسبق وأن قلت ذلك، ان فرونتون لم يكن معلم فلسفة. انه ليس بالفيلسوف المحترف، إنه خطيب، وفقيه لغوي philologos، كما ذكر ذلك في

(*) توضيح من فوكو داخل النص (م).

الرسالة عندما أشار إلى ملاحظة صغيرة في اللغة حول استعمال كلمة "الغرغرة أو المضمضة". إذن، هذه الرسالة لا يجب وضعها داخل علاقة مهنية وتقنية حول توجيه الضمير. في الواقع، ما يدعمها هو الصداقة والمودة والحنان، وهي التي تلعب، كما ترون، دوراً غالباً ورئيسياً. هذا الدور يظهر هنا في كل غموضه والتباسه، ويبقى صعباً تفكيكه. زد على ذلك، انه في رسائل أخرى ثمة حديث عن حب متبادل، وأن كل واحد منهما يأسف للفراق، وأن كل واحد منهما يبعث للآخر بقبلات... الخ[٢٩]. لنذكّر بأن ماركوس أورليوس، في تلك المرحلة، كان يبلغ ثماني عشرة سنة أو عشرين سنة، وأن فرونتون كان اكبر منه بقليل. إنها إذن، علاقة "عاطفية انفعالية ودية غرامية". مرة أخرى اعتقد أن الأمر في غير محله ـ أريد أن أقول انه تاريخياً غير مطابق ـ أن يطرح مسألة معرفة إن كانت هنالك طبيعة جنسية لهذه العلاقة أم ليس هنالك طبيعة جنسية؟ إنها علاقة عاطفية؛ إنها علاقة حب تتضمن بالنتيجة أشياء عديدة. يجب فقط الإشارة إلى أن هذه الأشياء لم يتم ذكرها، رغم ورود عبارات غرامية مؤكدة، كقوله «أنت يا حبي، أنت يا بهجتي». والحال، إذا ما نظرنا الآن وبناء على هذا الأساس، الذي هو مرة أخرى ليس أساساً قائماً على علاقة فلسفية وتقنية، وإنما هي علاقة عاطفية مع المعلم، إذا نظرنا كيف هي هذه الرسالة فإننا ندرك انه يتعلق الأمر ببساطة بسرد يومي أو بقصة دقيقة جداً، متعلقة بيوم وبوقت معين من ساعة اليقظة إلى ساعة النوم. إنها إجمالاً سردية للنفس من خلال سرد مجريات اليوم أو أحداث اليوم. وما هي عناصر هذا اليوم الذي تم وصفه؟ ما هي تلك العناصر التي يمكن اعتبارها مناسبة وملائمة وموافقة من قبل ماركوس أورليوس من اجل أن يسرد أو يروي روايته أو حكايته، من اجل أن يقدم جرداً حسابياً لفرونتون؟ اعتقد أننا نستطيع تخطيطياً، ومن دون أن نزوّر أو نزيّف أو نحرف الأشياء، أن نصنف كل ما قيل في هذه الرسالة في ثلاث فئات:

أولاً، هنالك ما يتعلق بتفاصيل الصحة والنظام الغذائي. فقد بدأ بالقشعريرة والأدوية. والحال فإنكم تجدون هذه الإشارات أكثر من مرة في رسائل سنيكا، حيث يقول: آه! هنا، هذه الليلة لم انم جيداً، لقد شعرت بنوع من القشعريرة. أو: لقد استيقظت مستاء هذا الصباح أو معكر المزاج، لقد شعرت قليلاً بالدوار والغثيان، شعرت بالقشعريرة... الخ. إذن، إشارات عادية أو تقليدية: إشارات إلى القشعريرة، وإلى الأدوية المتناولة (غرغرة، واستعمال الماء المعسل...

الخ). إنها، بشكل عام، إشارات إلى النوم. يجب أن تلاحظوا على سبيل المثال: "النوم على الجنب"، وهو ما يعدّ بمثابة وصية طبية وأخلاقية مهمّة في تلك المرحلة. النوم على الظهر يؤدي إلى التعرض إلى رؤى شبقية، أما النوم على الجنب فإنه بمثابة الوعد بنوم طاهر. وهنالك إشارات إلى الأكل والغذاء: لم يأكل إلا الخبز في الوقت الذي كان فيه الآخرون يلتهمون... الخ. وإشارات إلى الحمام وإلى التمارين. نوم، يقظة، طعام، حمام، تمارين، ثم بالطبع أدوية. . . إنها بالضبط العناصر التي تميز النظام الغذائي والنظام الطبي ونظام الحمية منذ أبقراط(٣٠). إذن، انه يقدم حساباً عن نظامه الطبي.

ثانياً، يقدم حساباً عن واجباته العائلية والدينية. لقد زار والده، وحضر قداسه، وتحدث مع أمه. . . الخ. كما أن له واجبات عائلية مضافة، كالاهتمامات الزراعية. إنها حياة المزارع التي يصفها ماركوس أورليوس. ويجب أن نفهم أن حياة المزارع هذه لها علاقة بعدد من النماذج. لقد تمت الإشارة إلى أحد النماذج وبقي نموذج آخر ضمني. أما النموذج الذي تمت الإشارة إليه فهو كتاب: **في الزراعة** لكاتون(٣١). لقد كتب كاتون كتاباً عن الزراعة، وهو كتاب في الاقتصاد المنزلي يبيّن فيه السلوك الواجب إتباعه أو معرفته، أو ما هو السلوك الذي يجب أن يكون عليه المزارع أو صاحب المزرعة أو مالك المزرعة في روما، وذلك من أجل ازدهاره ونمائه، ومن اجل تكوينه الأخلاقي الأفضل وفي الوقت نفسه من أجل الخير الأعظم أو الأكبر للمدينة. وخلف هذا النموذج، يجب التفكير، بالطبع، في النموذج الذي يُعتبر بمثابة نموذج حتى بالنسبة لنص كاتون، انه كتاب **الاقتصادي** لكزينوفانس(٣٢)، الذي يتحدث فيه عمّا يجب أن تكون عليه حياة الرجل الطيب أو السيد المزارع في أثينا في القرنين الخامس والرابع. والحال فإن هذين النموذجين كان لهما أهمية كبيرة جداً. بالطبع فإن ماركوس أورليوس كان موجهاً نحو الإمبراطورية، لأنه كان الابن المتبنى من قبل انطونين، فلم يكن في حاجة إلى أن يعيش هذه الحياة الفلاحية أو الزراعية: ليست حياته العادية مثل حياة الرجل القروي الطيب. ولكن ومنذ نهاية الجمهورية، ومجيء الإمبراطورية، أصبحت الحياة الفلاحية، والتمرس بطريقة ما في الحياة الزراعية، تعدّ مرحلة يجب القيام بها في الحياة، وذلك من اجل معرفة وإلى حد ما المعالم السائدة في الحياة اليومية والمعالم السياسية ـ الأخلاقية. وبالفعل، فإنه في هذه الحياة القروية نكون من جهة قريبين من الحاجات الأولية والأساسية للحياة، ومن جهة أخرى

قريبين أيضاً من هذه الحياة العتيقة والقديمة للقرون السابقة، التي يجب أن تكون بالنسبة لنا نماذج وأمثلة تهدينا وترشدنا. ولدينا في هذه الحياة الفلاحية أيضاً إمكانية أن نمارس نوعاً من الراحة الفلاحية؟ وكما لاحظتم ، فإنه يمارس قطف العنب، وقطف العنب يسمح له بأن يعرق وأن يصرخ، وأن يقوم بتمارين تُعتبر جزءاً من النظام الغذائي أو نظام الحياة. انه يحيا هذه الحياة المريحة التي لها عناصر فيزيائية، والتي تترك له وقتاً كافياً أيضاً للقراءة والكتابة. إذن، وإذا شئتم، فإن التمرين أو التدريب الفلاحي هو نوع من تنشيط لنموذج قديم هو نموذج كزينوفانس أو نموذج كاتون: نموذج اجتماعي وأخلاقي وسياسي، تمّت استعادته الآن على سبيل التمرين. إنه نوع من الراحة أو التقاعد الذي نقوم به مع الآخرين، ولكن من أجل ذات النفس، ومن أجل أن نتكوَّن بشكل أفضل، ومن أجل التقدم في هذا العمل الذي نقوم به من أجل أنفسنا، ومن اجل أن نصل إلى أنفسنا، أو نبلغ أنفسنا. وهنا، إذا شئتم، نجد ملمحاً ومعلماً من الحياة الاقتصادية بالمعنى الذي استعمل فيه كزينوفانس اللفظ، أي بمعنى: العلاقات العائلية، نشاط سيد البيت الذي عليه أن يهتم بمحيطه وحاشيته، وبأهله وبأملاكه وبخدمه. . . الخ. إن الأمر يتعلق بهذه الصورة الكاملة التي تتم إعادة استعمالها، ولكن ومرة أخرى لأهداف وأغراض متعلقة بالممارسة والتمارين الشخصية.

و العنصر **الثالث** الذي تمت الإشارة إليه في هذه الرسالة، هو بالطبع العنصر المتعلق بالحب. في هذه المحادثة حول الحب، نتحدث عن سؤال غريب نوعاً ما، لأنه لا يتعلق أبداً بالسؤال التقليدي: "ما هو الحب الحقيقي؟"[٣٣] ـ هذا السؤال، وكما تعرفون، يتكون عادة من أربعة عناصر: هل هذا الحب يتعلق بحب الغلمان أم بحب النساء؟ وهل هو حب يتضمن ممارسة جنسية أم لا؟ هذا السؤال المتعلق بالحب الحقيقي، ليس حاضراً في هذه الرسالة. ومن الوهم الحديث عن طبيعته مرة أخرى حب بين رجلين (هما: فرونتون وماركوس أورليوس) وحب امرأتين (وهما: أم ماركوس أورليوس وغراتيا بنت فرونتون).

الجسد؛ الحاشية والبيت؛ الحب. الحمية، الاقتصاد، الشبق. . . إنها ثلاثة مجالات كبرى حيث تصبح ممارسة الاهتمام بالنفس آنية في هذه المرحلة، وحيث ينتقل المرء من الواحد إلى الآخر. إنه بالاهتمام بالنظام الغذائي والحمية حيث نمارس الحياة الفلاحية، ونقوم بالقطف. . . الخ، ننتقل إلى الاقتصاد. وإنه داخل العلاقات العائلية، أي داخل هذه العلاقات التي تحدد الاقتصاد، سنلتقي بسؤال

الحب. النقطة الأولى، هي وجود المجالات الثلاثة: انه الرابطة، والتواصل القوي، الظاهر جداً من هذا إلى ذاك، من الحمية إلى الاقتصاد، ومن الاقتصاد إلى الحب. ومن جهة أخرى، وما يجب التذكير به ههنا هو أن هذه العناصر الثلاثة سبق وأن التقينا بها، إذا كنتم تذكرون، في مقطع من **ألقيبيادس**. تذكرون انه في لحظة ما، فإن سقراط قد توصل إلى تحديد ما هي هذه النفس التي يجب الاعتناء أو الاهتمام بها. ولقد بيَّن أن هذه النفس التي يجب الاعتناء بها، هي الروح. والحال، فإنه انطلاقاً من هذا التحديد، يقول: إذا كانت الروح هي التي يجب الاهتمام بها، فإنكم ترون جيداً أن الاهتمام بالنفس ليس الاهتمام بالجسد، وانه أيضاً ليس الاهتمام بالخيرات والممتلكات، وانه كذلك ليس الاهتمام بالحب، كما كان يفعل على الأقل عشاق ألقيبيادس. بمعنى أن الاهتمام بالنفس كان في نص أفلاطون، وفي مداخلة سقراط، متميزاً بشكل كامل عن الاهتمام بالجسد، أي عن الحمية، وعن الاهتمام بالممتلكات والخيرات، أي عن الاقتصاد، وعن الاهتمام بالحب، أي عن الشبق. طيب، ترون الآن أن هذه المجالات الثلاثة (الحمية، الاقتصاد، الحب) قد تم إدماجها، أي العملية أصبحت عكسية، وأنها أصبحت مظهراً للتفكير: مناسبة بمعنى ما للأنا le moi ليثبت ويمارس ويطور ممارسة الاهتمام بالنفس التي هي قاعدة الوجود وغايته. إن الحمية والاقتصاد والحب تبدو كلها بوصفها مجالات تطبيقية لممارسة الاهتمام بالنفس.

هذا ما يمكن، فيما يبدو لي، استخراجه من مضمون هذه الرسالة. ولكن بالطبع، لا يمكن أن نوقف التعليق هنا على هذه الرسالة من دون أن نعود إلى تلك العبارات التي يقول فيها: «أعود إلى بيتي، وقبل أن أتقلب على جنبي لأنام، أقوم بمهمتي وبجرد حساب ليومي وابعثه إلى معلمي اللطيف الذي افتقده. . . الخ». ماذا يعني هذا؟ يعود إلى بيته، يذهب لينام، وقبل أن ينقلب على جنبه، بمعنى أن يتخذ وضعية النائم فانه "يجري العملية، يقوم بالمهمة". بالطبع إن الأمر يتعلق بامتحان الضمير، امتحان للضمير كما وصفه سنيكا. وهنا نجد نص سنيكا (**في الغضب**) ونص ماركوس أورليوس، متقاربين جداً وبشكل استثنائي. تذكرون أن سنيكا كان يقول: كل مساء أطفئ المصباح، وعندما تسكت زوجتي، أتأمل في نفسي وأقوم بجرد حساب ليومي (انه يستعمل بالضبط نفس العبارة "أقوم بالحساب")[٣٤]. وفي نص آخر - مع الأسف لم أجد مرجعه البارحة،

ولكن لا يهم كثيراً ـ يطرح سنيكا ضرورة أن يعرض أمام نفسه الكتاب أو القرطاس Volumen، وأن ينظر في حياته، وفي الزمن الذي مر عليه[٣٥]. جيد، إن القيام بهذه المهمة كما يجب القيام بها، وبالطريقة التي يجب القيام بها، هو ما يقوم به ماركوس أورليوس في هذا الاستحضار والاستدعاء. يعرض ويبسط مهمته، وينشر كتابه اليومي حيث سجل مجمل الأشياء التي قام بها، الكتاب الذي يبدو انه كتاب ذاكرته وليس الكتاب الحقيقي الذي كتبه بالفعل، مع انه من الممكن أن يكون هذا كذلك، ولكن هذا ليس مهماً كثيراً. فسواء كان ضمن نظام الذاكرة أو نظام القراءة، فإن النظر في اليوم الذي مرّ، وإعادة النظر التي أصبحت إجبارية في الأخير، وخاصة في اللحظة التي نذهب فيها إلى النوم، تلك اللحظة التي تسمح لنا بالقيام بجرد الأشياء التي كان يجب القيام بها وتلك التي قمنا بها وبالطريقة التي تم القيام بها، مقارنة بالطريقة الواجب القيام بها، والاعتراف بدور من ساعدنا على ذلك، وهو هنا "معلمه الطيب". . كل ذلك، كما ترون، ترجمة دقيقة للمبدأ الأساسي لامتحان الضمير. وماذا تعني هذه الرسالة بالأساس؟ الرسالة نفسها كُتبت صباح اليوم التالي. وبذلك يكون قد نشر كتاب يومه، أو صحيفة يومه، أو مذكراته. لقد أخذ يومه وبسطه ونشره وعرضه. لقد قام به مساء من أجل نفسه، وقام بكتابته صبيحة اليوم التالي وأرسله إلى فرونتون. إذن، ترون أن لدينا هنا مثالاً مهماً لطريقة وعملية التوجيه والإدارة، وكيف أصبحت تتم، وأنها أصبحت من دون شك منذ زمن أو فترة ما، تجربة عادية جداً، وطبيعية جداً، تتم مع صديق، وصديق عزيز جداً، وصديق تربطنا به علاقات عاطفية قوية، ومعه سنقوم بامتحان الضمير. سنتخذه مديراً للضمير، ومن الطبيعي أن نتخذه مديراً من غير صفة وميزة الفيلسوف ـ وهنا لم يكن فيلسوفاً ـ وإنما كان صديقاً بكل بساطة. إن هذا الموقف، هذه الوضعية، أي شخص عليه أن يقدم حساباً إلى شخص آخر، والذي يعيش أو يحيا يومه كما كان، وكما كان يجب أن يكون، معروضة ومقدمة بتفاصيلها إلى شخص آخر، فماذا يكون هذا الموقف؟ سنرى لاحقاً أن هنالك قاضياً أو حاكماً أو مفتش أو معلماً. . . الخ. والحال، فإنني كنت أرغب في أن أقول لكم شيئاً آخر، إلا انه مع الأسف قد تأخرنا. ولكن، ومن خلال هذا التطور في ممارسة الاهتمام بالنفس، ومن خلال واقعة أن ممارسة الاهتمام بالنفس قد أصبحت هكذا نوعاً من العلاقة الاجتماعية ـ وإن لم تكن كونية بالطبع، إلا أنها على الأقل كانت ممكنة دائماً بين الأفراد، إذ

لسنا هنا في علاقة معلم الفلسفة/ التلميذ ـ أقول من خلال هذا التطور حدث، فيما اعتقد، شيء جديد كلية ومهم للغاية. إنها أخلاق جديدة، ليست فقط في اللغة وفي الخطاب على العموم، ولكن في العلاقة الكلامية والمنطوقية مع الآخر. وهذه الأخلاق الجديدة للعلاقة الكلامية مع الآخر، هي التي تتحدد أو تتعين بهذا التصور أو المفهوم الأساسي الذي هو الصراحة parrhêsia. هذه الكلمة التي نترجمها عموماً بـ"الصراحة"، كانت قاعدة اللعبة؛ إنها مبدأ للسلوك الكلامي الذي يجب علينا أن نسلكه مع الآخر في ممارسة توجيه الضمير. وهو ما سأبدأ به، في الحصة القادمة، وسأحاول أن أبيّن لكم كيف وتحت أي شكل تم تقنين هذه العلاقة الكلامية مع الآخر في توجيه وإدارة الضمير.

الهوامش

(١) يعود الفضل في الحديث عن وجود حركة سفسطائية ثانية إلى فيلوسطراطس اللومنرسي في كتابه: **حياة السفسطائيين**، وذلك في القرن الثالث الميلادي، ولمعرفة تفاصيل هذه الحركة انظر:

- S. Said (s.dir), *Histoire de la littérature grecque*, Paris, PUF, 1997.

- G. Bowersock, *Greek Sophists in the Roman Empire*, Oxford, Clarendon Press, 1969.

- G. Anderson, *The Second Sophistic: A Cultural Phenomenon in the Roman Empire*, London, Routledge, 1993.

- B. Cassin, *L'Effet sophistique*, Paris, Gallimard, 1995.

(٢) G. Boissier, *L'Opposition sous les Césars*, Paris, Hachette, 1885, p. 97.

(٣) J-M. André, *Recherches sur l'Otium romain*, Paris, Les Belles Lettres,1962. & Mécène. *Essai de biographie spirituelle*, éd. citée.

(٤) حول مبدأ الإمارة أو مقام الأمير كتنظيم جديد للسلطة في روما ابتداء من اوغسطس، انظر:

- J. Beranger, *Recherches sur les aspects idéologiques du Principat*, Bale, F. Reinhardt, 1953.

(٥) لم يكن عند فوكو الوقت الكافي لمناقشة هذه المسألة، ولا نجد إلا في بعض الملفات التحضيرية (على سبيل المثال الملف المعنون بـ"علاقات اجتماعية") دراسة حول علاقة الاهتمام بالنفس/ الواجبات المدنية، واعتمد في ذلك على ثلاثة مراجع أساسية هي: بلوتارخوس، ديون البروزي ومكسيم الصوري.

(٦) انظر حوار: **فلاسفة في المزاد**، ترجمة بوبار، مرجع سبق ذكره، وقدم في درس ٢٠ كانون الثاني/ جانفي، الساعة الأولى.

(٧) Poline Le Jeune, *Lettres*, t.I, trad. A. M. Guillemin ,Paris, Les Belles Lettres, 1927. & Foucault, *Le Souci de soi*, op. cit., p. 63.

(٨) أوفراتس الصوري، فيلسوف رواقي من القرن الأول بعد الميلاد، كان تلميذاً لموزونيوس

روفوس. قدمه فيلوسطراطس على انه شخص غير محبوب، كان جمهورياً متردداً، ويتميز بتملقه الكبير. نعرف انه أصبح لاجئاً في بداية السبعينات عندما ابعد فيسباسيان الفلاسفة خارج روما. يروي أبولايوس [المادوري] انه انتحر وهو في عمر يناهز التسعين، ولكن ليس قبل أن يطلب موافقة الإمبراطور ادريان على ذلك.

(٩) Philostrate, «Vie d'Apollonius de Tyane», in *Romans, grecs et latins*, éd. P. Grimal, Paris, Gallimard/ Bibliotheque de la Pléiade, 1963.

(١٠) Poline Le Jeune, *Lettres*, t.I, Lettre 10, 2, p. 21.

(١١) Sénèque, *Des bienfaits*, II, XV, 1 - 2 et XVIII, 3 - 5 &Cicéron, *Laelius de Amicitia*, XVII, 63. & P. Veyne, *Sénèque, Entretiens, Lettres a Lucilius*, ed. citée, p. 391 - 403.

(١٢) يقوم فوكو في كل ما يتبع، بتلخيص الوصف الذي قدمه بولينوس في الفقرتين الخامسة والثامنة من **الرسائل** ص ٢٢.

(١٣) *Ibid.*, p. 23.

(١٤) Consolation a Helvia, Consolation a Polybius, in Sénèque, *Dialogues*, t. III, trad. R. Waltz, Paris, Les Belles Lettres, 1923.

(١٥) انظر درس ٢٠ كانون الثاني/ جانفي، الساعة الأولى، والإحالة ٢٤ حول علاقة سيرانوس بسنيكا.

(١٦) De Constantia, in, Sénèque, *Dialogues*, t. IV, ed. citee, p. 36 - 60.

(١٧) انظر درس ٢٠ كانون الثاني/ جانفي الساعة الأولى، الإحالة ٢٦ حول علاقة لوقيليوس بسنيكا.

(١٨) ولد بلوتارخوس بشيرونيا في حدود عام ٤٦ من عائلة غنية ومثقفة. سافر كثيراً بحيث زار أثينا وافسوس وإزمير والإسكندرية، وتعلم كثيراً واطلع على أراء الفلاسفة والخطباء والعلماء. حضر إلى روما مرتين في عهدي فاسبيان ودوميتيان وقدم محاضرات عرفت نجاحاً كبيراً جعل منه مدير ضمير مطلوب بإلحاح وشدة. عاد في سنوات التسعينات إلى مسقط رأسه حيث علّم الفلسفة وكتب أعظم أعماله، ومقدمات مؤلفاته تبين أن محاوريه ومستمعيه كانوا إما أقاربه (عائلة أو جيران) أو من كبار القوم اليونانيين والرومان.

(١٩) يغطي هذا العرض الفصل الأول من كتاب سنيكا في **سكينة الروح**، الصفحات ٧١ ـ ٧٥. ولمعرفة تحليل فوكو لجواب سنيكا ينظر الدرس الحالي، الساعة الأولى.

(٢٠) *Le Souci de soi*, p. 73.

(٢١) *The Correspondence of Marcus Cornelius Fronto with Aurelius Antoninus*, trad. C. R. Haines, Londres, Loeb Classical Library, 1919 - 1920.

(٢٢) انظر درس ٢٠ كانون الثاني/ جانفي، الساعة الثانية، الإحالة رقم ٣ حول فرونتون.

(٢٣) Marc Aurèle, *Pensée*, I, 16, p. 5 - 7. & *Le Souci de soi*, p. 11.

(٢٤) Marc Aurèle, *Pensée*, I, 11, p. 3.

(٢٥) هنا يتبع فوكو حرفياً ترجمة قديمة لكاسان:

- *Lettres inédites de Marc Aurèle et de Fronton*, Paris, A. Levavasseur, 1830, t. I, livre IV, lettre VI, pp. 249 - 251.

(٢٦) هنا يترك فوكو جانباً نهاية الجملة، انظر المرجع السابق، ص ٢٥١.

(٢٧) لم يقرأ فوكو بداية الحوار الذي كان بين ماركوس أورليوس وأمه.

(٢٨) في الواقع إن الجملة الأخيرة من الرسالة تقول: «ما العلاقة بيني وبينك؟ إنني أحب الغائب»
Quid mihi tecum est? amo absentem.

(٢٩) هنا يمكن أن نحدد التقبيل (القبل) بين الرجال انه كان أمراً عادياً في زمن الإمبراطورية، بما في ذلك تقبيل الفم. وكان للتقبيل قيمة مراتبية: فالعامة من الناس لا يقبلون إلا أيدي كبرائهم. وكان التقبيل بين الكبراء على الفم أو على الصدر. وهو ما يعني فيما يتعلق بموضوعنا أو بالمقطع الذي نحن بصدده، أن المراتبية قد رفعت بين ماركوس أورليوس وأستاذه أو مهذبه. يعود الفضل في هذه الإشارات إلى بول فين.

(٣٠) انظر تحليل فوكو لمؤلف أبقراط **في النظام الصحي**، في كتابه **استعمال الملذات**، الصفحات ١٢٤ ـ ١٣٢. من الطبعة الفرنسية.

(٣١) Caton , *De l'agriculture*, trad. R. Goujard, Paris, Les Belles Lettres, 1975.

(٣٢) Xénophon, *Economique*, trad. P. Chantraine, ed. citee.

(٣٣) إشارة إلى مأدبة أفلاطون باعتباره نصاً تأسيسياً، انظر الفصل: الحب الحقيقي، في **استعمال الملذات**، الصفحات ٢٥١ ـ ٢٦٩ من الطبعة الفرنسية.

(٣٤) De la colère, II, XXXVI, in Sénèque, *Dialogues*, t. I, trad. A. Bourgery, Paris, Les Belles Lettres, 1922, p. 102 - 103.

ـ وللاطلاع على دراسة معمقة لهذا النص يمكن العودة إلى درس ٢٤ آذار/ مارس الساعة الثانية، وكذلك الحلقة الدراسية (سمينار) حول "تقنيات الذات" المنعقدة في جامعة فارمون في تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٨٢، في:

- *Dits et Écrits*, op. cit., IV, N 363, p. 797 - 799.

(٣٥) لا أثر لهذا المرجع، ولا وجود لأي نص من نصوص سنيكا يتطابق معه هذا الوصف.

[٩]

درس ٣ شباط/ فيفري ١٩٨٢

الساعة الأولى

التعليقات الأفلاطونية الجديدة حول ألقيبيادس: بروكلوس وأولمبيودورس. - الفصل الأفلاطوني الجدي للسياسي والتطهري. - دراسة العلاقة ما بين الاهتمام بالنفس والاهتمام بالآخرين عند أفلاطون: الغائية، التبادل، تضمن أساسي. - الحالة في القرنين الأول والثاني: التحقيق الذاتي للنفس. - نتائج فن فلسفي للعيش موجه نحو التحول والتبدل أو "الهداية"، تطور ثقافة النفس ونموها. - الدلالة الدينية لفكرة الخلاص. - دلالة الخلاص.

في الحصة الأخيرة، تركت موضوع الصراحة معلقاً، وذلك بسبب ضيق الوقت، ولم أحلل هذا المفهوم أو التصور، الذي اعتقد انه مهم للغاية بالنسبة لممارسة الاهتمام بالنفس، وتقنيات الذات: يجب أن نفهم مفهوم الصراحة على أنه انفتاح القلب وانفتاح الفكر... الخ. وكان بودي أن أبدأ اليوم بهذه المسألة، ولكنني فضّلت لأسباب عديدة أن أؤجل هذه المسألة حتى أتمكن من إدراجها ضمن تقنيات الذات في هذه الممارسة، وفي هذه الثقافة الذائعة في القرنين الأول والثاني، وبخاصة عندما نتحدث عن مسألة الاستماع وعلاقة المعلم بالتلميذ. جيد، إذن سأتحدث عن هذا الموضوع لاحقاً. لكن وقبل كل شيء أريد أن أجيب عن سؤال طرحه أحدكم. من المؤسف حقاً أن الأسئلة لا تصلني دائماً، ربما يعود ذلك لقلة مناسبات اللقاء. وعلى أية حال فلقد وصلني سؤال، وأريد أن أجيب عنه لأنني اعتقد انه مناسب كمقدمة ومدخل لهذا الدرس الذي أقدمه لكم اليوم.

السؤال بكل بساطة هو: لماذا تتخذ من محاورة **ألقيبيادس** التي ليس لها

أهمية كبيرة عند المعلقين والمفسّرين والشراح لأفلاطون مَعْلَماً ومنطلقاً؟ لماذا تتخذها معلماً ليس فقط للحديث عن أفلاطون ولكن من اجل أن تضعها كجسر ونقطة عبور إلى الفلسفة القديمة؟ والحق، فإنني كنت أنوي منذ وقت معين أن أرجع إلى نصين أو ثلاثة نصوص قديمة، ولكنني كنت اعتقد أن مسألة محاورة **ألقيبيادس** واضحة وكذلك مكانتها التي تحتلها في الفكر القديم. وبما أن السؤال قد طُرح، فإنني أفضل عن أحدثكم عن هذا الموضوع بدلاً من الحديث عن الصراحة. إذن سنتحدث عن التعليقات والشروح الأفلاطونية الجديدة، اقصد بذلك الشروح الأفلاطونية الجديدة **لألقيبيادس**. تعرفون، وذلك منذ العودة الكبرى للأفلاطونية الجديدة في الثقافة والفكر والفلسفة القديمة ـ وإجمالاً ابتداء من القرن الثاني ـ أن عدداً من المشكلات قد طرحت، وبخاصة مسألة تنظيم وترتيب أعمال أفلاطون. لنقل، ببساطة، مسألة طباعتها: طباعتها وترتيبها بطريقة تكون فيها المسائل الفلسفية مطروحة بتسلسل، وفي مكانها المناسب، وبطريقة تشكل مجموعة منظمة وعملية في مجال التعليم والبيداغوجيا في الوقت نفسه. إن هذه المسألة المتعلقة بتصنيف أعمال أفلاطون قد أُثيرت من قبل عدد من الشّراح والمعلقين، وبخاصة بروكلوس Proclus وأولمبيودورس Olympiodore[١]. والحال، فإن هذين الشارحين أو المعلقين، قد اقترحا أن تكون مكانة هذه المحاورة الموسومة **بألقيبيادس**، والتي اتخذتها منطلقاً لدروسي، في مقدمة أعمال أفلاطون، وأن تكون مقدمة لأفلاطون والأفلاطونية، ومن ثم دراسة الفلسفة على وجه العموم. وإذا شئتم، فإن هنالك ثلاثة مبادئ سمحت بالفعل لبروكلوس وأولمبيودورس أن يجعلا **لألقيبيادس** هذه المكانة الأولى، وهذه المنزلة التمهيدية، وأن يجعلا من هذه المحاورة ما يشبه المدخل إلى الفلسفة. أولاً، إن محاورة **ألقيبيادس** في نظرهما، تعتبر بمثابة خلاصة لفلسفة أفلاطون. وثانياً، تعتبر بمثابة المدخل الأول إلى الفلسفة، والى مفهوم "أعرف نفسك" الذي هو شرط أولي للممارسة الفلسفية. وأخيراً، يعتقدان أن هذه المحاورة تعكس الظهور الأول للترابط ما بين السياسة والتطهُّر. لنعد قليلاً إلى هذه النقاط الثلاث. أولاً، ما كان لي أن أقول لكم هذا لو لم يكتب فستوجيير Festugiere عن تصنيف وترتيب أعمال أفلاطون عند الأفلاطونيين الجدد مقالاً مهماً، وقدم مقاطع وأجزاء من النصوص الأساسية. إنه مقال لا اعرف أين صدر، إلا أنكم تجدونه في كل الأحوال في: **دراسات في الفلسفة اليونانية**[٢].

وفيما يتعلق بتصنيف وترتيب أعمال أفلاطون لدينا كذلك نص بروكلوس[٣] (في القرن الخامس)، حيث يقول: «هذه المحاورة [يتحدث عن **ألقيبيادس**، م.ف.] هي بمثابة مبدأ الفلسفة كلها arkhê hapasês philosophieas؛ [إنها البداية، أو مبدأ الفلسفة، م. ف]، كما أنها معرفة بأنفسنا [انه كالمعرفة بأنفسنا le gnôthi seauton باعتبارها الشرط الأولي للقدرة على البدء في الفلسفة، وعليه فإن **ألقيبيادس** هي مبدأ الفلسفة نفسه، م. ف.] . وهنالك اعتبارات كثيرة منتشرة وموزعة في هذا التراث منها اعتبارات أخلاقية ساهمت في بحثنا عن السعادة ونظريات خاصة بالطبيعة أو متصلة بالكائنات الإلهية قد تم عرضها في هذه المحاورة. لهذه الاعتبارات كلها أصبحت المحاورة نموذجاً ومدخلاً عاماً وشاملاً للفلسفة. إنها مدخل لأنها تقوم على هذه العودة إلى أنفسنا تحديداً»[٤]. إن هذا نص مهم للغاية، لأنه أدخل تمييزاً وإن لم يكن أفلاطونياً إلا انه يتناسب تماماً مع ما كان عليه التعليم وتصنيف الفلسفة خلال الحقبة الهلنستية والإمبراطورية وفي المرحلة القديمة المتأخرة. فإذا نظرنا في هذا التمييز، فإننا نجده يتضمن اعتبارات منطقية وأخلاقية ونظريات الطبيعة وحقائق متصلة بالكائنات الإلهية. المنطق والأخلاق ودراسة الطبيعة واللاهوت (التيولوجيا) ـ أو الخطاب حول الإلهي ـ هي عناصر أساسية تتوزع حولها الفلسفة. وعليه، فإن بروكلوس يفترض أن هذه العناصر الأربعة موجودة وحاضرة ومتخفية قليلاً في نص **ألقيبيادس** في الوقت نفسه، ولكنها عناصر حاضرة انطلاقاً مما هو أساسي، ألا وهو العودة إلى النفس أو إلى ذات النفس. إن هذا المدخل إلى الفلسفة تنبع أهميته إذن، من حيث هو عودة إلى أنفسنا تحديداً. لنعد إلى أنفسنا، ونعرف من نكون؟ وسوف نرى أنه في هذه العودة إلى الذات، تبدأ في الظهور ما يجب أن تكون عليه المعرفة الفلسفية. «ولأجل هذا أيضاً، يبدو لي [يضيف بروكلوس، م. ف] أن جامبليك الإلهي Jamblique Chrysostom يضع **ألقيبيادس** في الصف الأول بين المحاورات العشر التي تتضمن بحسبه كل فلسفة أفلاطون [إحالة إلى نص مفقود لجامبليك[٥] الذي يبدو انه أشار إلى ذلك قبل بروكلوس نفسه. وبالنتيجة، فإن مشكلة تصنيف الأعمال الأفلاطونية، وبالأخص محاورة **ألقيبيادس** قد اعتبرت المحاورة الأولى من بين محاورات أفلاطون، وفي كل الأحوال فإنها هي التي يجب أن توضع على رأس محاورات أفلاطون، م. ف.]»[٦].

وفي تعليق آخر لأولمبيودورس، فإنه يقول بخصوص **ألقيبيادس**: «لننظر في

المرتبة [الخاصة **بألقيبيادس**، م. ف]، يجب القول إنه علينا أن نضعها على رأس المحاورات الأفلاطونية. ذلك انه، وكما يقول أفلاطون في محاورة **فيدروس**، إنه لمن العبث أن يجهل المرء نفسه إذا كنا نطمح إلى معرفة كل شيء. ثم ثانياً، يجب دراسة المذهب أو النظرية السقراطية بطريقة سقراطية: والحال، كما نقول، إن بوصية "أعرف نفسك" قد ذهب سقراط إلى الفلسفة. وعلينا أن نقدر أن هذه المحاورة تشبه مدخل المعبد أو باب المَعبد، وبالتالي فإن المدخل أو الباب يسبق البهو، وبالطريقة نفسها يجب أن نقارن **ألقيبيادس** بمدخل المعبد وأن محاورة **برمنيدس** تُعتبر بهواً»[7]. وكما ترون فإن أولمبيودورس قد جعل من **ألقيبيادس** المدخل ومن **برمنيدس** قلب الفلسفة الأفلاطونية نفسها. وبالتالي، فإن أولمبيودورس، قد جعل وبشكل صريح أيضاً من "أعرف نفسك"، التي هي الصيغة الموجودة في **ألقيبيادس**، ليس فقط الأساس لكل معرفة فلسفية، وإنما النموذج للممارسة لكل من أراد التفلسف. يجب، كما قال «دراسة النظرية السقراطية، سقراطياً»، بمعنى انه يجب أن نعيد إنتاج أنفسنا، ومن أجل أن ندرس فلسفة سقراط وأفلاطون، علينا أن نتبع الطريقة السقراطية. وأننا بهذا العمل الذي نقوم به حول أنفسنا، وذلك في شكل معرفة النفس، نستطيع أن نواصل ونستمر في المعرفة الفلسفية. وهذا يقودنا إلى العنصر الثالث الذي أرغب أن أحدثكم عنه، والذي سيخدمنا كمدخل مباشر: إنه مسألة التميز بين السياسي وبين التطهر. وبالفعل فإن أولمبيودورس نفسه، ودائماً في التعليق على **ألقيبيادس**، يقول التالي: «بما أن الهدف من هذا المحاورة [**ألقيبيادس**، م. ف] هو معرفة أنفسنا، ليس من خلال الجسد، وليس من خلال الأشياء الخارجية - في الواقع فان العنوان هو: **ألقيبيادس أو حول طبيعة الإنسان** [وهو ما يؤكد انه في تلك المرحلة فإن أولمبيودورس كان يستخدم هذا العنوان الذي لم يكن عنواناً لأفلاطون، وإنما أضيف إلى **ألقيبيادس**، م. ف] -، ولكن وفقاً للروح، وعلى الروح أن تعرف وفقاً لهذه الروح، ليس بالتأكيد ما نفعل بطريقة تطهرية أو نظرية أو لاهوتية أو سحرية مشعوذة theurgique، ولكن بطريقة سياسية»[8]. وبعدها بقليل (هذه المرة في التعليق على **جورجياس**، يقول ما يلي: «وبالطريقة نفسها تظهر الأفكار اللاحقة للمحاورات. فعندما فهمنا بالفعل في **ألقيبيادس** أننا أرواح، وأن هذه الأرواح عاقلة، علينا أن ننتهي جيداً إلى الفضائل السياسية والتطهرية. بما انه يجب معرفة ما يتعلق بالسياسة أولاً، وبالضرورة علينا أن نشرح محاورة **جورجياس** بعد

محاورة **ألقيبيادس** ثم بعدها **فيدون** بما أنها تتضمن الفضائل التطهرية»[٩]. وعليه، فإنني اعتقد أن هذه المحاورة مهمة للغاية لكل التاريخ الخاص بالاهتمام بالنفس، وكذلك بتراث "أعرف نفسك"، سواء بالنسبة للتراث الأفلاطوني أو الفكر القديم عموماً. وذلك لأنه قد تم في **ألقيبيادس** طرح مبدأ "أعرف نفسك "، باعتباره المدخل إلى جميع المبادئ بما فيها المبادئ والقواعد السياسية التي ستسمح للفرد إما أن يكون مواطناً كما يجب أو حاكماً مناسباً، أو أن "أعرف نفسك" [الذي] يدعو إلى عدد من العمليات التي بواسطتها تطهر النفس نفسها وتصبح قادرة على أن تكون في اتصال مع العنصر الإلهي أو أن تتعرف على العنصر الإلهي فيها. وبهذا تكون محاورة **ألقيبيادس** بمثابة المبدأ لهذه العملية. وفي التصنيف الذي اقترحه أولمبيودورس لمحاورات أفلاطون، أو بالأحرى الترتيب الذي اقترحه، فانه قد وضع **ألقيبيادس** في البداية، مع انه من الجهة السياسية قد جعل محاورة **جورجياس** تابعة لمحاورة **ألقيبيادس**. أما من الجهة التطهرية ونقاوة النفس فقد جعل محاورة **فيدون** تابعة **لألقيبيادس**. وبالنتيجة، فإن السلسلة التي يقترحها أولمبيودورس يجب أن تكون على هذا النحو: **ألقيبيادس** ثم **جورجياس** من أجل الانتساب السياسي، و**فيدون** من اجل الانتساب التطهري.

[لنسترجع هذه العناصر] أولوية وأفضلية وأسبقية "أعرف نفسك "، باعتباره أساساً للفلسفة ذاتها، مع تضمنه، كما تعرفون، للاهتمام بالنفس في شكل معرفة النفس في هذا التراث الأفلاطوني الجديد. إذن، أولاً، هنالك أولوية وأفضلية "أعرف نفسك" باعتباره شكلاً ممتازاً للاهتمام بالنفس، وثانياً، يعتبر "أعرف نفسك" مدخلاً إلى السياسة، وثالثاً، يعتبر "أعرف نفسك" مدخلاً للتطهر. وأخيراً، وهو العنصر الرابع، أنه ستُطرح بين السياسي والتطهري جملة من المشكلات. إن العلاقة بين التطهر والسياسة قد طرحت فعلاً في التراث الأفلاطوني الجديد جملة من المسائل. مع أنها ـ سأبيّنها لكم حالاً ـ غير مطروحة بالنسبة لأفلاطون، لأنه في الواقع لا وجود لفرق كبير بين عملية التطهر والمسار السياسي، لكن في التراث الأفلاطوني الجديد، نجد هنالك اتجاهين قد انفصلا وتميزا، وأن استعمال "أعرف نفسك" لغاية سياسية، واستعمال "أعرف نفسك" لغاية تطهرية ـ أو أكثر من هذا: استعمال "الاهتمام بالنفس" لغاية سياسية، واستعمال "الاهتمام بالنفس" لغاية تطهرية ـ لا يلتقيان، وإنما يشكلان فرعين [حيث] يجب الاختيار بينهما. هذا بالنسبة للكيفية التي ـ على الأقل في أحد

أشكال تراث الفلسفة اليونانية: الأفلاطونية والأفلاطونية الجديدة ـ نضع فيها **ألقيبيادس** وبأية طريقة أعطيناها أهمية أساسية وجعلناها مدخلا للفلسفة. جيد، لنعد قليلاً إلى المشكل المتعلق بـ"الاهتمام بالنفس" و"معرفة النفس" (وهما مرة أخرى غير متماهيين، ولكن تم تعينهما في التراث الأفلاطوني)، وكذلك حول مشكل "التطهر" و"السياسة"، اللذين تم تعينهما عند أفلاطون، ولكنهما ليسا كذلك في التقليد الأفلاطوني والأفلاطوني الجديد.

أريد أن اذكّر بجملة من الأشياء التي قلتها فيما يتعلق **بألقيبيادس** في الدرس الأول. تذكرون انه في هذه المحاورة، كان الموضوع هو أن نبين أن ألقيبيادس كان عليه أن يهتم بنفسه. وتعرفون لماذا كان عليه أن يهتم بنفسه، وذلك بمعنيين لسؤال "لماذا؟". لأنه لا يعرف ما هو الخير للمدينة تحديداً، ولا بما يتعلق بالوئام بين المواطنين. ومن جهة أخرى، فإنه من أجل أن يقدر على حكم المدينة، ومن أجل أن يقدر على الاهتمام بمواطنيه كما يجب، كان عليه إذن أن يهتم بنفسه من أجل أن يستطيع الاهتمام بغيره. وتذكرون أيضاً، وقد أشرت إلى ذلك، أنه في نهاية المحاورة، فإن ألقيبيادس يلتزم بأن يهتم بنفسه epimeleisthai. لقد استعمل اللفظ الذي استعمله سقراط، وقال: جيد، "سأهتم بنفسي". ولكن اهتم بماذا؟ انه لا يقول: سأهتم بنفسي، بل يقول: إنني سأهتم بالعدالة dikaiosune. وطبعاً فإنه من غير المجدي أن أذكّركم بأن لهذا المفهوم عند أفلاطون حقلين في مجال التطبيق: الروح والمدينة[١٠]. عندما تابع ألقيبيادس درس سقراط، سيعمل إذن، إذا ما التزم بوعده، أن يهتم بالعدالة من جهة، وسيهتم بنفسه من جهة أخرى، وبالمراتب الداخلية لروحه، وبالنظام والأولوية التي يجب أن تسود بين أجزاء روحه، ثم بعد ذلك وفي الوقت نفسه، بل ونتيجة لذلك، أو حتى بتأثير من ذلك، سيتمكن ويقدر على السهر والاهتمام بالمدينة، وأن يعتني ويحافظ على القوانين والدستور polteia، وأن يزن بشكل عادل العلاقات بين المواطنين. إذن، إن الاهتمام بالنفس، وطيلة هذا النص، هو من أجل خدمة الاهتمام بالآخرين بشكل واضح. وهنا تحددت العلاقة مع ألقيبيادس، والدليل على ذلك نجده في هذه الصورة الأخرى التي هي نوعاً ما سلبية، صورة متأخرة وذابلة لألقيبيادس على كل حال: يتعلق الأمر بألقيبيادس في محاورة **المأدبة**، حيث يظهر فجأة وسط مجموعة من المدعوين الذين يتحدثون. يظهر وقد شاخ قليلاً وثمل بعض الشيء، ويشرع في مدح سقراط لأنه مسحور بدروسه،

ولكنه حزين ويرثي حاله ويأسف لأنه لم يستمع إلى تلك الدروس. ويقول: رغم كل ما ينقصني فإنني واصلت عدم الاهتمام بنفسي epimeleisthai emautou، والاهتمام بشؤون الأثينيين[١١]. لقد التزم في محاورة **ألقيبيادس** أن يهتم بنفسه حتى يتمكن من الاهتمام بمواطنيه، وذلك بأن يضع العدالة في مركز اهتمامه. ولكن، في النهاية، أهتم بالمواطنين من دون أن يهتم بنفسه. وبالتالي فإنه لا يعرف ما هي العدالة... الخ. وهكذا، فقد ارتسمت كل المآسي والمصائب والويلات التي أصابت ألقيبيادس في هذه الفجوة ما بين الوعد الذي قطعه في محاورة **ألقيبيادس** والثمالة في **المأدبة**.

نستطيع القول وبشكل عام إن الرابطة والعلاقة بين الاهتمام بالنفس والاهتمام بالآخر تقوم، عند أفلاطون، على ثلاث طرق. ومن أجل أن نعود إلى ما سبق وقلته لكم، فإن معرفة النفس عند أفلاطون ما هي إلا مَعْلَم وملمح وعنصر وشكل ـ أساسي ورئيسي من دون شك ولكنه شكل فقط ـ للشرط الأساسي والعام ألا وهو: "اهتم بنفسك". أما الأفلاطونية الجديدة فقد قلبت هذه العلاقة. وبالعكس، فإن التطهر والسياسي عند أفلاطون لا يختلفان، أو بالأحرى يمثلان تمشياً واحداً. وهذا يتم بثلاث طرائق .**أولاً**، لأننا نهتم بأنفسنا ـ هذا ما قلته لكم للتو ـ فإننا نستطيع أن نهتم بالآخرين. هنالك، إذا شئتم، رابطة غائية ما بين الاهتمام بالنفس والاهتمام بالغير أو بالآخر. إنني أهتم بنفسي لكي استطيع أن أهتم بالآخرين. سأمارس على نفسي ما تسميه الأفلاطونية الجديدة التطهر؛ سأمارس هذا الفن المتعلق بالتطهر حتى أستطيع أن أصبح ذاتاً سياسية تحديداً، ذاتاً سياسية مفهومة على أنها تلك التي تعرف ما هي السياسة، وتستطيع بالنتيجة أن تحكم. إنها الطريقة الأولى وهي طريقة غائية .**ثانياً**، ثمة طريقة تبادلية، لأنني إذا ما اهتممت بنفسي، ومارست التطهر بالمعنى الأفلاطوني الجديد، فإني سأصنع، كما أتمنى، الخير للمدينة التي أحكمها. فإذا ما اهتممت بنفسي فإنني اضمن لمواطني خلاصهم وازدهارهم وبالنتيجة انتصار المدينة. وهذا الازدهار الذي يشمل الجميع، وخلاص المدينة، والنصر الذي يضمنها لها، فإنه سيستفيد منه [شخصياً] بما أنه يشكل جزءاً من جماعة المدينة. ففي خلاص المدينة، يجد الاهتمام بالنفس تعويضه وضمانه. إننا نخلّص أنفسنا عندما نخلّص المدينة. إن هذا الدور أو الحركة الدائرية، قد تم عرضها بالطبع في محاورة **الجمهورية**. وثالثاً وأخيراً، هنالك الطريقة التضمنية. فبعد الغائية والتبادلية إذا شئتم، هنالك ما يمكن أن نسميه

طريقة التضمن أو الاشتراك الأساسي. ذلك انه باهتمام المرء بنفسه، وبـ"ممارسته للتطهر النفسي" (وهو لفظ أفلاطوني جديد وليس أفلاطونياً) فإن الروح تكتشف ماهيتها وما تعرفه في الوقت نفسه، أو بالأحرى: ما عرفته دائماً. وتكتشف بالمرة كينونتها ووجودها ومعرفتها في الوقت نفسه؛ إنها تكتشف ما كانت عليه، وتكتشف ما هي عليه وهي تتأمل ذاكرتها. ونستطيع في هذا الفعل التذكري أن نوغل في تأمل الحقائق بكل عدل، وهو ما يسمح لنا بتأسيس جديد لنظام المدينة. إذن، ترون أن هنالك عند أفلاطون ثلاث طرق للربط بقوة بين ما يسميه الأفلاطونيون الجدد بالتطهر والسياسة: طريقة غائية في الفن السياسي أو التقنية السياسية (عليّ أن اهتم بنفسي حتى اعرف، واعرف كما يجب التقنية السياسية الذي تسمح لي بالاهتمام بالآخرين)؛ طريقة تبادلية في شكل المدينة، بما أنه كلما أنقذت نفسي وحققت خلاصي، فإنني أنقذ وأخلّص المدينة، وانه بإنقاذ وتخليص المدينة فإنني أنقذ نفسي وأخلّص نفسي أيضاً؛ ثالثاً وأخيراً، طريقة التضمن والاشتراك في شكل التذكر. هذا هو إجمالاً، إذا شئتم، الرابط ما بين الاهتمام بالنفس والاهتمام بالآخرين، كما هو مؤسّس موطّد عند أفلاطون، وهو تأسيس قد تم بطريقة يصعب فصل عناصرها.

ولكن، إذا ما وضعنا أنفسنا في الحقبة التي اتخذتها معلماً ومحوراً، أي في القرنين الأول والثاني، فإن هذا الفصل قد تم بشكل واسع. إنه على ما يبدو إحدى الظواهر الأكثر أهمية في تاريخ ممارسة الاهتمام بالنفس، وربما في تاريخ الثقافة القديمة، وسنرى أن النفس ـ وبالنتيجة تقنيات النفس وكل هذه الممارسة المتعلقة بالاهتمام بالنفس التي حددها أفلاطون باعتبارها اهتماماً وعناية بالنفس ـ تظهر شيئاً فشيئاً كغاية مكتفية بنفسها، ومن دون أن يشكل الاهتمام بالآخرين غاية ملازمة وعلامة تسمح بتقييم الاهتمام بالنفس. أولاً، إن النفس التي نهتم بها ليست عنصراً من بين العناصر حتى وإن ظهرت كذلك، وكما سترون لاحقاً، فإن ذلك سيكون نتيجة برهان ومعرفة خاصة. أما هي في حدّ ذاتها، فإن هذه النفس التي نهتم بها لم تعد محور الانطلاق. ولم تعد تنوب عن شيء آخر، أو تؤدي إلى شيء آخر. لم تعد عنصراً للانتقال نحو شيء آخر كالمدينة أو الآخرين. إن النفس هي الهدف النهائي والوحيد للاهتمام بالنفس، وبالنتيجة فإن هذا النشاط نفسه، هذه الممارسة الخاصة بالاهتمام بالنفس، لا يمكن وفي جميع الأحوال اعتبارها كما لو كانت [خطوة] أولية ومدخلاً إلى الاهتمام بالآخرين بكل بساطة. إنها نشاط

لا يرتكز إلا على نفسه؛ إنها نشاط لا يجد اكتماله وغايته ورضاه وراحته بالمعنى العميق للكلمة، إلا في النفس، أي في النشاط الذي تمارسه النفس على نفسها. إننا نهتم بأنفسنا من اجل أنفسنا، وانه في الاهتمام بالنفس، تجد النفس تعويضها وثوابها وسلواها. في الاهتمام بالنفس نكون في موضوعنا الدقيق، ونكون في غايتنا وهدفنا الخاص. هنالك، إذا شئتم، نوع من الاطلاقية (اعذروني على هذه الكلمة) في النفس باعتبارها موضوعاً للاهتمام، وغاية في حدّ ذاتها في ممارسة ما نسميه الاهتمام بالنفس في الوقت نفسه. بكلمة، الاهتمام بالنفس الذي كان عند أفلاطون مفتوحاً بشكل ظاهري وبارزاً جداً حول مسألة المدينة والآخرين، حول السياسة والعدالة... الخ. إنه يظهر - في النظرة الأولى على الأقل، وفي المرحلة التي أحدثكم عنها في القرنين الأول والثاني - بوصفه عملاً مغلقاً على نفسه. هذا، إذا شئتم، بالنسبة للمحور العام للظاهرة التي يجب الآن تحليلها بالتفصيل، لأن ما قلته لكم يُعتبر صحيحاً وغير صحيح في الوقت نفسه. لنقل إنه يبدو وكأنه صحيح على مستوى معين، ومن زاوية معينة، وبممارسة نوع من القفز. وعلى كل حال، أعتقد أنه ظاهرة مهمة هذا الانفصال لما تسميه مرة أخرى الأفلاطونية الجديدة بالتطهر عما كان يُسمّى بالسياسة. إنه ظاهرة مهمة لسببين أو ثلاثة أسباب:

السبب الأول هو انه بالنسبة للفلسفة ذاتها، فإن الظاهرة لها أهميتها. يجب أن نتذكر بالفعل انه ومنذ الكلبيين على الأقل - بعد السقراطيين هنالك الكلبيون، الابيقوريون، الرواقيون... الخ - فإن الفلسفة قد بحثت أكثر فأكثر عن تحديد لها وتعريف لها، وعن مركز ثقل لها ومركز جاذبية لها، وحددت هدفها وغايتها حول شيء يسمى فن العيش والحياة والوجود tekhne tou biou. والحال، وبما أن النفس هي موضع الاهتمام - تذكرون في المرة الأخيرة أنني حاولت أن أبيِّن لكم انه يجب أن تعبِّر عن الوجود، وتقود الإنسان إلى غاية اكتمال حياته -، هناك فن العيش والحياة والوجود والاهتمام بالنفس. أو كذلك، لكي نعبر بشكل دقيق ومكثف بين فن الوجود وفن الاهتمام بالنفس، هنالك نوع من التماهي البارز أكثر فأكثر. فالسؤال "كيف العمل من أجل أن نحيا كما يجب؟"، كان سؤالاً في فن الوجود: ما هي المعرفة التي تسمح لي بأن أعيش كما يجب، وأن أعيش بوصفي فرداً ومواطناً... الخ؟ إن هذا السؤال ("كيف العمل من أجل أن نحيا كما يجب؟") سيصبح متطابقاً ومتماهياً أكثر فأكثر مع السؤال: "كيف العمل من اجل أن تصبح النفس ما يجب أن تكون عليه؟"، وهو ما يؤدي بالطبع إلى جملة من

النتائج. أولاها إدخال الفلسفة بوصفها تفكيراً في الحقيقة، في نوع من الروحانية بوصفها تحويلاً للذات ولنمط وجودها، وذلك كله بالطبع مع تنامي موضوع التطهر. بل وأكثر من ذلك، إذا شئتم، هنالك ظهور وتطور للموضوع الذي أريد أن أحدثكم عنه اليوم ولاحقاً، ألا وهو موضوع التحول والهداية /conversion metanoa. وسيدور (فن العيش) الآن أكثر فأكثر حول سؤال: كيف لي أن أحوّل نفسي حتى استطيع بلوغ الحقيقة؟ من هنا أيضاً نفهم واقع تطور الروحانية المسيحية في شكلها الصارم وذلك ابتداء من القرنين الثالث والرابع، المتمثل في شكلي الزهد والرهبنة، بحيث تظهر وكأنها استكمال وتتمة للفلسفة القديمة، وللفلسفة الوثنية وتبعاً لهذه الحركة التي أشرت إليها، فإنه سيهيمن كلية موضوع التطهر والتحول أو الانتقال أو الهداية. إن حياة الزهد وحياة الرهبنة ستصبح الحياة الفلسفية الحقة، وسيكون الدير هو المدرسة الفلسفية الحقيقية، وذلك ضمن الخط المباشر لفن الوجود الذي أصبح فن النفس لنفسها(*).

و لكن خارج هذا التطور الطويل المدى، وكان أثره كبيراً وعاماً على الفلسفة، اعتقد انه يجب القول إن هذه الغائية الذاتية في الاهتمام بالنفس لم تكن لها نتائج في الفلسفة فقط. يبدو لي أننا نستطيع أن نعاينها بسهولة، ليس فقط في مجال الأدب، ولكن من خلال جملة من الممارسات الموثقة من قبل التاريخ ومن [قبل] مختلف الوثائق. يبدو لي أن هذه الغائية الذاتية لممارسة الاهتمام بالنفس كان لها آثار واسعة جداً بحيث أنها مست سلسلة من الممارسات، وسلسلة كاملة من أشكال الحياة، وتجارب الأفراد، وهذه التجارب لم تكن كونية من دون شك إلا أنه كانت لها [أصداء] كبيرة أيضاً. اعتقد أننا نستطيع القول، إذا ما استعملنا كلمة نضعها بين قوسين، ولكن مع ذلك نشدد عليها، انه ابتداء من المرحلة الهلنستية فالرومانية، أصبحنا نشهد تطوراً حقيقياً لـ"ثقافة" النفس. وإنني استعمل كلمة الثقافة بمعنى معين لا أريده أن يكون عائماً كثيراً، وأقول: يبدو لي أننا نستطيع الحديث عن الثقافة وفقاً لعدد من الشروط. أولاً، نتحدث عن الثقافة عندما يكون لدينا مجموعة من القيم التي يكون فيما بينها حد أدنى من الترابط والعلاقة والتبعية والتراتب. ونستطيع أن نتحدث عن الثقافة عندما يتوفر شرط ثاني

(*) يحدد هنا المخطوط «من هنا يمكن قراءة الفلسفة الغربية في كامل تاريخها باعتبارها عدم التزام بطيء بالسؤال: كيف، وبأية شروط يمكن التفكُر في الحقيقة؟ ـ مقارنة بالسؤال : كيف وبأي ثمن، وبأية إجراءات يجب تغيير نمط وجود الذات حتى تستطيع بلوغ الحقيقة».

وهو أن تكون هذه القيم معطاة بشكل كوني، ولكن لا يمكن بلوغها إلا من قبل البعض في الوقت نفسه. ونستطيع الحديث عن الثقافة عندما يتوفر شرط ثالث وهو: لكي يتم بلوغ هذه القيم من قبل الأفراد، يجب أن تتوفر مجموعة من السلوكيات المحددة والمنظمة، بل يجب أن يكون لها أكثر من ذلك، يجب أن تكون هنالك جهود وتضحيات. وأخيراً، يجب أن يكرس الحياة كاملة لهذه القيم حتى يمكن بلوغها أو الوصول إليها. وأخيراً، فلكي نتحدث عن الثقافة يجب أن يتوفر شرط رابع، وهو أن بلوغ هذه القيم مشروط بإجراءات وتقنيات منظمة، تتمّ صياغتها وبناؤها والموافقة عليها ونقلها وتعليمها، كما يجب أن تكون أيضاً مرتبطة بجملة من المفاهيم والتصورات والنظريات. . . الخ، أي أنها تنتمي إلى حقل معرفي كامل. يبدو لي أننا نسمي ثقافةً، إذن، كل تنظيم مراتبي للقيم يمكن بلوغه من قبل الجميع، إنما وفي الوقت نفسه يملك آلية للانتقاء والإقصاء. وإنه إذا سمّينا ثقافة واقع التنظيم التراتبي للقيم الذي يطالب الفرد بتصرفات منظمة وثمينة ويتطلب تضحيات ويستقطب الحياة كلها، وأن هذا التنظيم لحقل القيم، وكذلك المدخل إلى هذه القيم، لا يمكن أن يتم إلا من خلال حقل معرفي، في هذه الحالة نستطيع القول إن هنالك حقاً ثقافة للنفس في المرحلة الهلنستية والرومانية. وبالفعل فإن النفس، فيما يبدو لي، قد انتظمت أو أعيد انتظامها في حقل من القيم التقليدية للعالم الهيلّيني الكلاسيكي. وتذكرون أن النفس ـ كما حاولت أن اشرحها لكم في الحصة الأخيرة ـ تظهر بوصفها قيمة كونية، ولكن لا يمكن بلوغها إلا من قبل عدد قليل من الناس. إن هذه النفس لا يمكن بلوغها كقيمة إلا وفق عدد من التصرفات والسلوكيات المنتظمة والتضحيات. . . الخ. وسنعود على كل حال إلى هذا. يبدو لي انه من غير الممكن كتابة تاريخ الذاتية، وتاريخ العلاقات ما بين الذات والحقيقة، من دون وضعها في إطار ثقافة النفس هذه، التي عرفت سلسلة من التحولات والتغيرات والتنقلات في المسيحية ـ المسيحية الأولى ومسيحية العصر الوسيط ـ ثم بعد ذلك في عصر النهضة وفي القرن السادس عشر.

والآن ما ثقافة النفس هذه؟ لقد حاولت إلى حد الآن أن أبيّن لكم كيف تشكلت ممارسة الاهتمام بالنفس، أو ممارسة النفس. لكن، ما أريد الإجابة عنه الآن هو ذلك السؤال العام: ما هي ثقافة النفس هذه بوصفها حقلاً من القيم المنظمة، مع ما تتطلبه من سلوكيات وتصرفات وحقل تقني ونظري مرتبط بها؟

والأمر الأول الذي أريد أن أحدثكم عنه، لأنني اعتقد أنه عنصر مهم جداً في ثقافة النفس، هو مفهوم "الخلاص"، خلاص النفس وخلاص الآخرين. إن لفظ "الخلاص" لفظ تراثي جداً وقديم جداً. تجدونه بالفعل عند أفلاطون، وتجدونه مرتبطاً تحديداً بهذا المشكل المتعلق بالاهتمام بالنفس والاهتمام بالآخرين. يجب أن نحقق الخلاص حتى نستطيع أن نخلّص الآخرين، أو يجب أن نصل إلى الخلاص حتى نستطيع أن نخلّص الآخرين. إن هذا التصور، على الأقل عند أفلاطون، ليس له، على ما يبدو، معنى تقني خاص جداً ومكثف جداً. وفي المقابل، فإن هذا التصور في القرنين الأول والثاني قد اخذ قيمة وبنية خاصة، وستدركون أنه لم يعد امتداداً أو حقلاً تطبيقياً. هذا ما أود أن أحدثكم عنه قليلاً، فإذا ما أخذنا هذا التصور بطريقة إستعادية نوعاً ما ـ أي من خلال معايير ومخططات تشكلت في المسيحية ـ فإنه من الواضح أننا نربط ونجمع فكرة الخلاص بعدد من العناصر تبدو لنا تكوينية لهذا المفهوم. بدايةً، الخلاص بالنسبة لنا يندرج عادة في نظام زوجي أو تقابلي أو ثنائي. إنه يقع بين الحياة والموت، أو بين الفناء والخلود، أو بين هذا العالم والعالم الآخر. الخلاص هو مرور وانتقال: إنه انتقال من الموت إلى الحياة، من الفناء إلى الخلود، من هذا العالم إلى العالم الآخر. وأكثر من هذا، إنه انتقال من الشر إلى الخير، من عالم الدناسة إلى عالم الطهارة. . . الخ. إنه إذن دائماً على حدود ما حيث تجري عملية الانتقال. ثانياً، بالنسبة لنا الخلاص هو دائماً مرتبط بمأساة وحدث درامي، حدث يندرج في البنية الزمانية لأحداث العالم، أو يمكن أن يكون في زمنية أخرى، يمكن أن تكون زمنية اللّه والخلود. . . الخ. وعلى كل حال فإن هذه الأحداث ـ ومرة أخرى تاريخية أو ميتاً تاريخية ـ تم وضعها واستعمالها في الخلاص، أو تحديداً يتم اللعب بها في الخلاص: إنه الاختراق، إنها الخطيئة، إنها الخطيئة الأصلية؛ إنها السقطة التي تجعل من الخلاص ضرورياً. وفي المقابل هنالك الهداية والتوبة والندامة والحسرة وتجسيد المسيح . . . الخ. وستكون ـ وهي مرة أخرى أحداث فردية تاريخية أو ميتا تاريخية ـ منظّمة وتجعل من الخلاص أمراً ممكناً. إذن، الخلاص مرتبط بمأساة وبحدث درامي. وأخيراً، يبدو لي انه عندما نتحدث عن الخلاص، فإننا نفكر دائماً في عملية معقدة حيث تكون النفس التي تبحث عن الخلاص هي نفسها الفاعل مع وجود شخص آخر أو مع ضرورة حضور الآخر، وهو حضور مطلوب ولازم وواجب، وله دور متنوع ويصعب تعريفه. وعلى كل

حال لدينا هنا، في هذه اللعبة بين الخلاص الذي تجريه النفس والشخص المخلِّص، نقطة تتسارع فيها عدد من النظريات والتحليلات التي تعرفونها جيداً. ومن خلال هذه العناصر الثلاثة ـ الزوجية أو الثنائية، المأساوية والحدث الدرامي، والعملية القائمة بين الأنا والآخر ـ يبدو لي أن الخلاص كان بالنسبة لنا دائماً فكرة دينية إلى درجة أننا اعتدنا أن نميِّز في الديانات، بين ديانات خلاصية وديانات لاخلاصية، وإلى درجة أننا عندما نلتقي بموضوع الخلاص في الفكر الهلستيني والروماني أو في الفكر القديم، فإننا نرى في ذلك على الدوام تأثيراً من الفكر الديني. الواقع أن فكرة الخلاص كانت دائماً فكرة مهمة في تاريخ الفكر الفلسفي اليوناني، وبخاصة عند الفيثاغوريين[١٢]. ولكن ما أريد أن أبيِّنه هو أن هذا التصور الخاص بالخلاص، أياً كان أصله، ومهما كانت التقوى التي لحقت به، فإنه يعمل بالفعل من دون اختلاف، وذلك بوصفه مفهوماً فلسفياً يعمل في الحقل الفلسفي نفسه. لقد أصبح الخلاص هدفاً للممارسة والحياة الفلسفية.

يجب أن أذكِّركم بجملة من الأشياء. إن الفعل "نجا" و"خلَّص" و"أنقذ" sozein/sauver، وكذلك الصفات: "الناجية/النجاة" و"نجَّاه أي خلَّصه" أو الاسم "الخلاص" soterie/salut، لها في اليونانية مجموعة من الدلالات. بداية، فإن خلص أو نجا، هو النجاة من خطر مهدد. نقول على سبيل المثال: نجا من الغرق، ونجا من خسارة أو هزيمة، ونجا من مرض[*]. ونجا يعني أيضاً (وهذا هو الحقل الثاني من الدلالات): حفظ، حمى، ثبَّت حول شيء ما حماية تسمح له أن يبقى على الحالة نفسها التي كان فيها. هنالك نص لأفلاطون في محاورة **إقراتيلس** يقول فيه إن الجسد عند الفيثاغوريين يُنظر إليه باعتباره سوراً للروح، وليس باعتباره سجناً أو قبراً للروح الذي ينغلق عليها، وإنما بالعكس مثل سور للروح peribolon tes psukhs، وذلك حتى تكون الروح منقَذَة أو مخلَّصَة أو ناجية hina soztai[١٣]. إنها الدلالة الثانية الكبرى. وثالثاً، بمعنى قريب منه ولكنه أخلاقي جداً، وذلك لأن نجا يعني: حفظ وحمى شيئاً ما مثل الحشمة والشرف وبالطبع الذكرى. انه حفظ الذكرى Soteria mnemes[١٤]، وهي عبارة نقرؤها عند

(*) يقدم المخطوط مثالاً عند بلوتارخوس: «لا يجب أن نهدم الصداقة بالعقوبة، وإنما باللجوء إلى الكلمات اللاذعة باعتبارها دواء ينجي ويحفظ من يطبقه أو من يتداوى به». كيف نميّز بين المتملق والصديق، في:

- Plutarque, *Œuvres morales*, t. I - 2, trad. A. Philippon, Paris, Les Belles Lettres, 1989, p. 98.

بلوتارخوس. ونجد عند إبقتاتوس، على سبيل المثال، فكرة الاحتفاظ بالحياء والحشمة[١٥]. والمعنى الرابع هو المعنى القانوني. إنقاذ [شخص ما] بالنسبة للمحامي على سبيل المثال (أو على كل حال بالنسبة لشخص يحدّث شخصاً آخر)، وإنه لمن البديهي والطبيعي أن ينقذه من التهم الموجهة إليه وهو ما يعني في الوقت نفسه تبرئته، وبالتالي إظهار براءته. وخامساً فإن الإنقاذ أو الخلاص أو النجاة sozestha، وهو الشكل السلبي، يشير إلى أن منقذ ومنجى ومخلص هو بمعنى: دام، وبقي، واستمر، أي يبقى كما كان في الحالة السابقة. نقول على سبيل المثال إن الخمر يُحفظ، أي يثبت في حالته الطازجة من دون أن يفسد أو يتلف. وأيضاً، يختبر أو يمتحن ديون البروزي كيف أن الطاغية يمكن أن يُنقذ، بمعنى: كيف يمكن أن يحفظ سلطته وأن يستمر في الحكم لزمن [...][١٦]. [أو أيضاً نقول:] مدينة لا يمكن إنقاذها sothenai، أي لا يمكن أن يُحتفظ بها، وأنها تُحفظ فقط إذا لم تكن القوانين متساهلة أو متراخية[١٧]. إذن، وإذا شئتم: فكرة الاحتفاظ بالحالة السابقة، وفي الحالة الأولى أو البدائية أو في الحالة الخالصة الأصلية. وسادساً وأخيراً، فإن فعل أنقذ ونجّى له معنى ايجابي لأنه يعني فعل الخير. يعني ضمان الراحة والرفاهية، وضمان حالة جيدة لشيء ما ولشخص ما وجماعة ما. على سبيل المثال، يقول بلوتارخوس (في عزاء إلى ابولونيوس)، عندما نكون في حداد، وعندما تحل بنا مصيبة ونكون في حداد، لا يجب علينا أن نتخلى وننغلق وننزوي في العزلة والصمت مهملين كل اهتماماتنا. بل يجب، كما يقول، أن نواصل ونستمر في ضمان صحة الجسد epimeleia tou somatos و"إنقاذ" الذين يعيشون معك soteria ton sumbiounton[١٨]. يتعلق الأمر هنا بالطبع برب العائلة، وبمن له عائلة وعليه أن يضمن خلاصهم، وأن تكون لهم حياة خيِّرة. . . الخ. ولا يجب التعلّة بالحداد من أجل التخلي عن كل هذا. يقول ديون البروزي في الخطاب رقم ٦٤ إن الملك هو الذي ينقذ الجميع ho tap anta sozen[١٩]. وإذا ما ترجمنا حرفياً كلمة sozen بـ"أنقذ"، فإنها تفيد: الذي ينقذ كل شيء. وفي الواقع، فان نعم الملك وخيراته تستجيب لكل شيء، وبالنسبة لأي شيء. إنه مبدأ الرفاهية في الدولة وفي الإمبراطورية. وأخيراً، لديكم العبارة اللاتينية وهي عبارة قانونية دالة جداً: إنها عبارة الخلاص الأوغسطيني salus augusta، ومؤداها، ليس اوغسطين هو من أنقذ الإمبراطورية، و[لكنه] أنقذ مبدأ الخير العام وهو رفاهية الإمبراطورية على وجه العموم. انه إذن مبدأ الخير. هذه هي مجموعة الدلالات التي يمكن أن نقرأها حول الإنقاذ والخلاص.

انطلاقاً من هنا يجب أن نفهم أن "انقذ نفسك"، لا يمكن أبداً اختزال دلالته في شيء من قبيل مأساوية حدث يمكن له أن يسمح بتخفيف [وطأة] الوجود من الموت إلى الحياة، ومن الفناء إلى الخلود، ومن الشر إلى الخير... الخ. لا يتعلق الأمر ببساطة بإنقاذ من خطر ما. إن الإنقاذ والخلاص لهما معانٍ كبيرة جداً وواسعة جداً. إن "انقذ نفسك" عبارة ليس لها قيمة سلبية فقط، وهي: النجاة من الخطر، النجاة من سجن الجسد، النجاة من دناسة العالم... الخ. إن للإنقاذ معاني ايجابية فمثلها مثل المدينة التي تنقذ نفسها بأن تعدّ وتهيء من حولها الدفاعات والقلاع والحصون... الخ التي تحتاجها - تتذكرون فكرة الجسد باعتباره سوراً[٢٠] - بالطريقة ذاتها نقول عن النفس إنها أنقذت نفسها عندما تكون مسلحة بشكل مناسب، وإن أحداً قد أنقذ نفسه عندما يكون قد تسلح بشكل مناسب وتزود بطريقة تسمح له بالفعل أن يدافع عن نفسه عند الحاجة. إن الذي ينقذ نفسه هو الذي يكون في حالة استنفار وتعبئة، وفي حالة مقاومة، وفي حالة تحكم وسيادة على نفسه، وهو ما يسمح له بأن يدافع وأن يبعد كل الهجمات وكل الغارات والانقضاضات. وعلى هذا النحو فإن "انقذ نفسك" تعني: الانفلات من هيمنة أو التخلص من استعباد، أو التخلص من الإكراه الذي يهددنا، وإثبات وإقرار حقوقنا، وتحقيق حريتنا، وبلوغ استقلالنا. "انقذ نفسك" يعني أن تكون في وضع وحالة مستمرة ومتواصلة بحيث أن أحداً لا يستطيع أن يفسدها، مهما كانت الأحداث التي تدور حولك، مثل الخمر المحفوظ والمنقذ والمنجى. وأخيراً، "انقذ نفسك" يعني بلوغ خيرات لا نملكها في البداية، والاستفادة بنوع من الراحة والرفاهية التي نمنحها لأنفسنا، بحسب تقديرنا. "انقذ نفسك" يعني أن يضمن الإنسان لنفسه سعادته وراحته وهدوءه وصفاءه... الخ. ولكن ترون انه إذا كان لـ"انقذ نفسك" هذه المعاني الايجابية، وبالتالي لا يؤدي إلى مأساوية الحدث أو انه ينقلنا من السلب إلى الإيجاب، فإنه من الجهة الأخرى لا يحيل هذا اللفظ الخاص بالخلاص إلى شيء آخر غير الحياة نفسها. في هذا المفهوم الخاص بالخلاص الذي نجده في النصوص الهلنستية والرومانية، فإننا لا نجد أية إحالة إلى شيء مثل الموت أو إلى الخلود أو إلى العالم الآخر. انه لا يحيل إلى حدث درامي أو إلى فاعل أو عامل آخر نقوم بسببه بإنقاذ أنفسنا وتحقيق خلاصنا. "انقذ نفسك" هو نشاط يتم ويحدث طوال الحياة، حيث يكون الفاعل الوحيد هو الذات نفسها. وأخيراً، إن هذا النشاط الخاص بـ"انقذ نفسك" يؤدي بالتأكيد إلى

بعض الآثار النهائية التي هي بمثابة الهدف والنهاية، ويتمثل هذا الأثر في أن لا تصيبنا المآسي والاضطرابات وكل ما يمكن أن يحدث للروح من عوارض وأحداث خارجية. . . الخ، وذلك كله بواسطة هذا الخلاص. وانطلاقاً من اللحظة التي نصل فيها إلى ما هو نهائي، وهو ما يشكل هدف الخلاص، فإننا لن نكون في حاجة إلى شيء آخر، ولا لأي شخص آخر. إن الموضوعين الكبيرين، أعني: راحة الضمير ataraxie (أي غياب الاضطرابات والتحكم في النفس بحيث لا نضطرب من أي شيء)، والاكتفاء autarcie (أي، الاكتفاء الذاتي الذي يجعلنا في غنى عن أي شيء، في غنى عن الآخر أياً كان)، هما من يكونان الخلاص وأفعال الخلاص وأنشطة الخلاص التي قمنا بها طوال الحياة، بحيث تجد في النهاية تعويضها ومكافئتها. إن الخلاص إذن نشاط، ونشاط دائم للنفس، وتكمن مكافئته في نوعية العلاقة التي تقيمها النفس مع نفسها، وذلك عندما تصبح بعيدة عن الاضطرابات الخارجية أو عندما لا تبلغها الاضطرابات الخارجية، وعندما تجد في ذاتها كفايتها ولم تعد في حاجة لأي شيء آخر غير ذاتها. لنقل، بكلمة، إن الخلاص هو شكل من الانتباه واليقظة المستمرة والمتواصلة والمتكاملة للعلاقة مع النفس التي تنغلق على نفسها. إننا ننقذ أنفسنا من اجل أنفسنا، ننقذ أنفسنا بأنفسنا، ننقذ أنفسنا لكي لا نصل إلى أي شيء آخر غير أنفسنا. إذن، إن هذا الخلاص ـ الذي اسميه بالخلاص الهلنستيني والروماني ـ هذا الخلاص المتعلق بالفلسفة الهلنستية والرومانية، تكون فيه النفس هي الفاعل والموضوع والأداة والغاية. وهكذا ترون أننا بعيدون جداً عن الخلاص الذي أشاعته المدينة التي نجدها عند أفلاطون. وأننا بعيدون جداً عن هذا الخلاص في شكله الديني، الذي يحيل إلى نظام زوجي أو ثنائي، وإلى حدث مأساوي، وإلى علاقة بالآخر، كما يتضمن في المسيحية الترك والتخلي عن النفس[٢١]. بالعكس، إنه بلوغ النفس التي يضمنها الخلاص، بلوغ النفس الذي هو أمر لازم، في الزمن وداخل الحياة نفسها، ويتم ضمانه بعمل نقوم به بأنفسنا على أنفسنا. سأتوقف هنا، إذا شئتم. سنرتاح لمدة خمس دقائق، ثم بعد ذلك سأحاول أن أبيِّن لكم كيف أن خلاص النفس سيكون، رغم كل شيء ورغم هذه الأطروحات العامة، مرتبطاً بمسألة خلاص الآخرين في الفكر الهلنستي والروماني.

الهوامش

(١) بروكلوس (٤١٢ - ٤٨٥)، ولد في بيزنطة من عائلة احترفت القضاء. تحول إلى الفلسفة الأفلاطونية تحت تأثير بلوتارخوس، ثم أصبح بعد ذلك يمثل المعلم الجديد لمدرسة أثينا. عاش طوال حياته معلماً وزاهداً. كتب مجموعة من المؤلفات منها: **اللاهوت الأفلاطوني**. أما أولمبيودورس فهو فيلسوف أفلاطوني جديد من القرن الرابع، كان يدير مدرسة الإسكندرية، وألف عدداً من الشروح والتعليقات على أفلاطون وأرسطو.

(٢) يتعلق الأمر هنا بدراسة: ا. ج. فستجيير، «نظام أو ترتيب قراءة محاورات أفلاطون في القرنين الرابع والخامس» ضمن:

A. J. Festegiere, *Etude de philosophie grecque*, Paris, Vrin, 1971, p. 535 - 550.

(٣) يستعمل هنا فوكو الترجمات التي قام بها فستجيير.

(٤) A. J. Festegiere, *op. cit.*, p. 540.

(٥) جامبليك (حوالى ٢٤٠ - ٣٢٥)، ولد في شالكيس في سورية من عائلة ملكية، نشر تعليمه في آسيا الصغرى (من المحتمل أن يكون قد أسس مدرسة في سورية). فتح الأفلاطونية على البعد السحري وعلى الشعوذة. ووضع نظاماً روحانياً لقراءة المحاورات الأفلاطونية، وسيكون له وزنه وسلطته.

(٦) A. J. Festegiere, «L'ordre de lecture...», *op. cit.*, p. 540.

(٧) *Ibid.*, p. 540 - 541.

(٨) *Ibid.*, p. 541.

(٩) *Ibid.*

(١٠) حول علاقة التماثل بين الروح والمدينة في **ألقيبيادس** و**الجمهورية**، انظر درس ١٣ كانون الثاني/ جانفي، الساعة الأولى، الإحالة رقم ٢٨.

(١١) Platon, *Le Banquet*, 216a, trad. L. Robin, ed. citee, p. 78 - 79.

(١٢) حول مفهوم الخلاص عند الفيثاغوريين، وبشكل خاص علاقة الخلاص بتمارين الذاكرة، انظر:

- M. Detienne, *Les Maîtres de vérité dans la Grec archaïque* (1967), Paris, La Découverte, 1990, pp. 128 - 129.

(١٣) Platon, *Cratyle*, 400c, trad. L. Meridier, ed. citée, p. 76.

(١٤) Plutarque, *Vies*, t. XII, trad. R. Flacelière & E.. Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 1976, chap. 2, 1, p. 17.

(١٥) Epictete, *Entretiens*, I ,28, 21, ed. citee, p. 103.

(١٦) Dion Chrysostom, *Discourses*, t. I, trad. J. W. Cohoon, ed. citee, p. 130.

(١٧) *Ibid.*, t. V, p. 248.

(١٨) Plutarque, *Œuvres morales*, t. II, trad. J. Defradas & R. Klaerr, ed. ctee, 32, p. 80.

(١٩) Dion Chrysostom, *Discourses*, t. V, p. 48.

(٢٠) انظر الإحالة ١٣ أعلاه ومحاورة **إقراتيلس** لأفلاطون.

(٢١) انظر درس ٢٤ كانون الثاني/ فيفري، الساعة الأولى.

[١٠]

درس ٣ شباط/ فيفري ١٩٨٢

الساعة الثانية

أسئلة مطروحة من قبل الجمهور حول: الذاتية والحقيقة. ـ الاهتمام بالنفس والاهتمام بالآخرين: قلب للعلاقات. ـ التصور الأبيقوري للصداقة. ـ التصور الرواقي للإنسان بوصفه كائناً جماعياً. ـ الاستثناء الخاطئ للأمير.

هنالك سؤال فني متعلق بتوزيع الوقت. لقد طُلب مني قبل قليل إن كنت سأقدم درساً في الأسبوع القادم، لأنه سيكون أسبوع إجازة في الجامعات. فهل يزعجكم هذا؟ أم أن الأمر سيان؟ جيد. كانت لدي فكرة وهي انه إذا كانت لديكم أسئلة ترغبون في طرحها، فبإمكانكم طرحها الآن. بما أن الدرس الذي أقدمه أخذ شكل "سمينار" أو ندوة دراسية تستغرق ساعتين متتاليتين[١]، أحاول من خلالها أن أقدم مادة معينة، ومجموعة من المراجع التي يصعب أن نجد لها مكاناً في الدرس. إنني أحاول أن أقدم الدرس على شكل سمينار، وبما أن السمينار يتضمن أسئلة وأجوبة، لذا هل هنالك، على سبيل المثال حالياً، من يرغب في طرح أسئلة، سواء كانت أسئلة فنية خالصة، أم أسئلة عامة حول ما أقدمه؟ نعم؟

ـ [سؤال من الجمهور:] إذا سمحتم، هل يمكن أن نرى فيما تقدمه، بعض المفاهيم اللاكانية[*] الحقيقية، باعتبارها مفاهيم إجرائية متصلة بما تقولونه؟

ـ هل تعني في الخطاب الذي أقوله، بمعنى في الطريقة والكيفية التي أتحدث بها، أم بالأحرى في المواضيع التي أتحدث عنها؟

ـ ألا يمكن الفصل بينهما؟

(*) نسبة إلى عالِم التحليل النفسي الفرنسي جاك لاكان (م).

ـ نعم، بمعنى ما. لكن جوابي لا يمكن أن يكون نفسه في هذه الحالتين. فإن كُنتَ تقصد خطابي فإن الأمر يتعلق بي، أما إذا كنت تقصد المواضيع التي أعالجها، فعليك أن تسأل لاكان ما إذا كانت مفاهيم التحليل اللاكاني متعلقة بهذه الإشكالية الخاصة بالذات، بعلاقة الذات بنفسها، وبعلاقة الذات بالحقيقة. . . الخ، كما تشكلت تاريخياً في هذه الجينيالوجيا الطويلة التي أحاول رسمها منذ ألقيبيادس إلى غاية القديس أوغسطينوس.

ـ لنستبعد الذات. ولنأخذ بعين الاعتبار فقط المفاهيم اللاكانية. لنأخذ بعين الاعتبار وظيفة المفاهيم اللاكانية.

ـ في خطابي أنا؟

ـ نعم.

ـ بهذا المعنى سأجيبك بأنه من الممكن أن تقول ذلك. إن الأفكار التي أعرضها تعبّر رغم كل شيء عما أريد القيام به. بمعنى: محاولة استبدال داخل حقل تاريخي محدد ومتصل قدر الإمكان بمجموع ممارسات الذات التي تطورت منذ الحقبة الهلنستية والرومانية إلى غاية الآن. واعتقد انه إذا لم نأخذ العلاقة بين الذات والحقيقة من وجهة النظر التي اسميها، إجمالاً، بالتقنيات والتكنولوجيات والممارسات. . . الخ، التي نسجتها وربطتها وخضعت لمعاييرها، فإنه سيكون فهمنا سيئاً لما كانت عليه العلوم الإنسانية إذا أردنا أن نستعمل هذه الكلمة والتحليل النفسي على وجه الخصوص. إذن، بالتأكيد هذا هو المعنى الذي أتحدث عنه. الآن، فيما يتعلق بالكيفية أو الطريقة التي أعرض بها الموضوع هل جاءت من لاكان، فليس لي أن أقول ذلك. لا يمكنني قول ذلك.

ـ على سبيل المثال، عندما تقول "هذا صحيح" و"هذا غير صحيح في الوقت نفسه". فهل "غير صحيح" هذا أليست له وظيفة اقتصادية دفعة واحدة؟

ـ ماذا تريد أن تقول؟ [ضحك]

ـ كما هو مفترض أعلاه (فإن ما قيل ليس حقيقياً كما سبق قوله قبل قليل) ألا توجد وظيفة مضمرة لمفاهيم لاكانية ساهمت في هذا النوع من التفاوت بين ما قيل وما لم يُقل أو يمكن أن لا يقال على الإطلاق؟

ـ يمكن أن نقول ذلك لاكانياً، كما يمكن أن نقول ذلك نيتشوياً. وفي النهاية، فإن كل إشكالية الحقيقة باعتبارها لعبة، تؤدي بالفعل إلى هذا النوع من

الخطاب. جيد، لننظر إلى الأمور بطريقة أخرى. ولنقل التالي: ليس هنالك كثير من الأشخاص في السنوات الأخيرة - أقول: في القرن العشرين - الذين طرحوا مسألة الحقيقة. ليس هنالك عدد كبير من الذين طرح سؤال: ما هي الذات والحقيقة؟ ما علاقة الذات بالحقيقة؟ ما هو موضوع الحقيقة؟ ما هي الذات التي تقول الحقيقة. . . الخ؟ أنا لا أعرف إلا شخصين. إنني أعرف هيدغر ولاكان. شخصياً، وربما قد أدركتم ذلك، فإنني أتخذ جانب هيدغر وانه انطلاقاً من هيدغر، أحاول أن أفكر في كل هذا. هذا هو. ولكن من دون شك فإننا لا نستطيع أن لا نتقاطع مع لاكان إذا ما طرحنا مثل هذه الأسئلة. فهل هنالك أسئلة أخرى؟

- [قُدمت له ورقة] السؤال هو: لقد وضعت في الدرس الأول الاهتمام بالنفس في حالة تنافسية وخصومة مع النموذج الديكارتي، وفي الدروس اللاحقة، لم يتم التطرق إليها، فيما يبدو لي. لماذا؟

- شيء مدهش أن تطرحوا علي هذا السؤال اليوم، لأنني فكرت أن أعيد طرحه اليوم انطلاقاً من التطهر. . . الخ. فعلاً، إنه السؤال الأساسي الذي أردت طرحه. هذا السؤال الذي هو في الوقت نفسه سؤال تاريخي وسؤال متصل بالحقيقة. يبدو لي أنه منذ أفلاطون ومنذ محاورة **ألقيبيادس** بوصفها نصاً تأسيسياً، في نظر التراث الأفلاطوني وفي تاريخ الفلسفة، طُرح السؤال الآتي: بأي ثمن يمكن لي أن ابلغ الحقيقة؟ هذا الثمن وضع في الذات نفسها، وذلك ضمن هذا الشكل: ما هو العمل الذي علي أن أشرع فيه حول نفسي، وما هو البناء أو التكوين أو الاستعداد الذي يجب علي أن أقوم به بنفسي، وما هو التحول الذي علي أن أقوم به حتى استطيع بلوغ الحقيقة؟ يبدو لي انه موضوع أساسي في الأفلاطونية، ولكنه موضوع فيثاغوري كذلك. . . الخ. نستطيع القول، فيما اعتقد، إنه في كل الفلسفة القديمة، مع الاستثناء الملغز لأرسطو، الذي كان على كل حال استثنائياً عندما ندرس الفلسفة القديمة. إن هذا السؤال كان بمثابة معلم وخط عام؛ إنه بمثابة مبدأ أساسي يتمثل في أن الذات بوصفها كذلك، كما هي معطاة لذاتها، غير قادرة على بلوغ الحقيقة. إنها غير قادرة على بلوغ الحقيقة إلا إذا أجرت، إلا إذا أنجزت حول نفسها عدداً معيناً من الإجراءات أو العمليات، وعدداً معيناً من التحولات والتغيرات تجعلها قادرة على بلوغ الحقيقة. اعتقد أن هذا موضوع أساسي، وستجد المسيحية فيها مكانتها بسهولة جداً، وذلك بعد أن تضيف إليه بالطبع عنصراً جديداً، لا نجده في التراث القديم، ويتمثل في العلاقة

بالنص والإيمان بالنص الموحى، وهو عنصر من بين عناصر أخرى، وبالطبع فإننا لم نتعرض له بعد. ولكن خارجاً عن هذا، فإن فكرة التبدل والتغير والتحول باعتبارها العملية القمينة بأن تمكننا من بلوغ الحقيقة، فإنكم تجدونها في كل الفلسفة القديمة. لا نستطيع أن نبلغ الحقيقة ما لم نغيِّر من نمط وجودنا ومن كينونتنا. والحال فإن رأيي هو أن هذه الفكرة لا يمكن إدراكها إلا إذا أخذنا ديكارت كعلامة مرجعية، ولكن بالطبع تحت تأثير سلسلة من التحولات والتغيرات المعقدة، بحيث نصل إلى زمن تكون فيه الذات قادرة لوحدها على بلوغ الحقيقة. إنه لمن البديهي جداً أن نموذج الممارسة العلمية قد لعب دوراً معتبراً: يكفي أن نفتح أعيننا ونلاحظ، يكفي أن نبرهن بشكل صحيح، وبشكل مستقيم، وأن نتبع خط البديهية طوال مسارنا من دون أن نتخلى عنها، حتى نستطيع بلوغ الحقيقة(*). لا يتعيّن على الذات أن تحوّل نفسها ولا يجب على الذات أن تحوّل نفسها. يكفي أن تكون الذات كما هي حتى يكون لها مدخل مفتوح إلى الحقيقة وذلك من البنية الخاصة للذات. والحال، فإنه يبدو لي أن هذا ما نجده بشكل واضح جدا عند ديكارت، وعند كانط إذا شئتم كذلك، مع أنها عملية لولبية تقتضي أن نقول: ما لا نستطيع معرفته يشكل جزءاً من بنية الذات العارفة، وهو الذي يجعلنا غير قادرين على معرفته. وبالنتيجة فإن الفكرة عن نوع التحول الروحي للذات الذي يمكِّن الذات من بلوغ الحقيقة، أصبحت فكرة وهمية ومفارقة. وعليه فإننا مع ديكارت وكانط أمام تصفية لما سمّيناه الشرط الروحي لبلوغ الحقيقة. وبالتالي، فإن ديكارت وكانط يشكلان لحظتين كبيرتين في هذا التاريخ.

ـ لدينا انطباع، وهو ما أثارني قليلاً، أنه قبل ديكارت ليس لدينا إلا ظهور عابر لأرسطو، وانه ليس هنالك أي نوع من الاستمرارية ..

ـ نعم، إذا شئتم، هنالك أرسطو. لقد بيَّنتُ مشكلة اللاهوت، فيما اعتقد، في الدرس الأول[٢]. اللاهوت هو تحديداً نمط من المعرفة ذات البنية العقلية التي تسمح للذات ـ باعتبارها ذاتاً عقلية وباعتبارها فقط كذلك ـ أن تكون لها القدرة على بلوغ حقيقة اللّه، من غير شرط الروحانية. ثم لديكم لاحقاً كل العلوم

(*) طبعاً هذه إشارة غير مباشرة لكتاب ديكارت، **مقال في المنهج**، حيث يشترط البديهية أو الوضوح والتميز كخطوة أولى في البحث عن الحقيقة (م).

التجريبية (علوم الملاحظة. . . الخ). لديكم الرياضيات، وفي النهاية هنالك عمليات وإجراءات كثيرة قد تمت. فمثلاً إن المدرسية(*)، بوجه عام، كانت جهداً سابقاً لرفع شرط الروحانية التي فُرضت في المرحلة القديمة وفي الفكر المسيحي (القديس أوغسطينوس). وعلى كل حال فإنكم تدركون ما أود قوله.

ـ هذان النظامان من أنظمة الحقيقة اللّذان حدثتنا عنهما، حيث قامت اللحظة الديكارتية بالقسمة في التاريخ (الأول يشترط تحولاً كلياً للذات. . . الخ، والثاني تكون فيه الذات نفسها قادرة على بلوغ الحقيقة)، هل يتعلق الأمر هنا بنفس الحقيقة في الحالتين؟ هل الأمر يتعلق بالحقيقة نفسها؟

ـ أولاً. نعم، إنك محق، ذلك أنه من بين التحولات التي تمت، هناك تلك المتعلقة بالشرط الروحاني لبلوغ الحقيقة. ثانياً: التحول نفسه لهذا المفهوم المتعلق ببلوغ الحقيقة والذي يأخذ شكل المعرفة يتمتع بقواعده الخاصة ومعاييره الخاصة. ثالثاً وأخيراً، هناك مفهوم الحقيقة نفسه. وإذا ما أخذنا الأمور بشكل عام، فإن بلوغ الحقيقة هو بلوغ للكائن نفسه، وهو بلوغ بحيث أن الكائن الذي نبلغه هو في الوقت نفسه الذات نفسها. وهذا هو الدور الأفلاطوني أو على كل حال الدور الأفلاطوني الجديد: بمعرفتي لنفسي استطيع بلوغ الحقيقة، والحقيقة ستغيّرني أو ستغيّر الكائن الذي أنا عليه، والذي يشبه أو يماثل اللّه. وهنا نجد تماثلاً وتشابهاً مع الإلهي homoiosis to theo[٣]. لا شك في أنكم تدركون ما أود قوله. والحال، فإنه لمن البديهي جداً أن تكون المعرفة من النوع الديكارتي قابلة لأن تتحدد بوصفها وصولاً إلى الحقيقة، وإنما ستكون معرفة مجال معين من الموضوعات. وهنا، إذا شئتم، فإن مفهوم معرفة الموضوع جاءت لتحلّ محل مفهوم بلوغ الحقيقة. أحاول هنا أن أبيّن التحول الكبير الذي اعتقد انه مهم جداً لكي نفهم: ما هي الفلسفة وما هي الحقيقة وما هي علاقات الذات بالحقيقة؟ انه تحول كبير أحاول أن أدرسه هذه السنة، وفقا لمحور "الفلسفة والروحانية"، تاركاً على الرف مشكلة "معرفة الموضوع". والآن هل تريدون أن نستأنف الدرس؟ جيد.

(*) المدرسية أو الفلسفة المدرسية (السكولائية) هي التعليم الفلسفي المعطى في المدارس الكنسية وفي الجامعات الأوروبية ما بين القرن العاشر إلى غاية القرن السابع عشر تقريباً. وأشهر ممثل للتعليم المدرسي الفلسفي هو القديس توما الاكويني (١٢٢٧ ـ ١٢٧٤) (م).

هذا هو إذن، فيما اعتقد، كيف ينتظم مفهوم الخلاص في هذا الفكر الهلنستي والروماني. لقد تحدد على هذا النحو بوصفه هدفاً للعلاقة مع النفس التي تجد كمالها وتمامها ـ فكرة الخلاص ليست شيئاً آخر غير كمال العلاقة مع النفس ـ وبذلك يصبح الآن مبتعداً كلية عن مشكلة العلاقة بالآخر؟ فهل أصبح "خلاص النفس"، و"خلاص الآخرين" منفصلين كلية؟ وهل السياسي والتطهري قد انفصلا كلية، إذا ما استعملنا القاموس الأفلاطوني؟ انه لمن البديهي أن الأمر ليس كذلك على الأقل في الحقبة وفي الأشكال الفكرية التي أدرسها هنا في القرنين الأول والثاني بعد الميلاد. سيكون الأمر مغايراً بلا شك لاحقاً. وعلى كل حال، هنالك أكثر من انفصال ما بين التطهري والسياسي. تذكرون أنه بالنسبة لأفلاطون، فإن الخلاص يتعلّق بخلاص المدينة وخلاص الفرد. بل أكثر من هذا، ولكي نقول الأمور بشكل محدّد ـ مع أننا نقولها بشكل إجمالي وتخطيطي عام ـ فعند أفلاطون، نهتم بأنفسنا لأنه يجب أن نهتم بالآخرين. وعندما ننقذ الآخرين فإنما ننقذ أنفسنا. ولكن الآن يبدو لي أن العلاقة قد انقلبت أو أصبحت مقلوبة: يجب أن اهتم بنفسي لأنها ببساطة نفسي. وكل ما يتعلق بفائدة الآخرين، وخلاص الآخرين، وهذه الكيفية أو تلك المتعلقة بالاهتمام بالآخرين التي تسمح بالخلاص، أو التي تساعدهم وتعينهم على خلاصهم الشخصي. إن هذا الأمر قد أصبح إضافياً، أو إذا شئتم، إنه ينتج كأثر ـ أثر ضروري من دون شك، ولكنه ملحق به فقط ـ للاهتمام الذي يجب أن نوليه لأنفسنا؛ إنه أثر ناتج من الإرادة ومن التطبيق الذي نجريه من أجل خلاصنا. إن خلاص الآخرين أصبح مكافأة إضافية لعملية ونشاط الخلاص الذي نمارسه على أنفسنا بطريقة دائمة ومثابرة ومضّرة. يبدو لي أن هذا القلب للعلاقة قد تم التعبير عنه وصياغته بطرق مختلفة. ولكي أقدم مثالين أو ثلاثة أمثلة، فإنني سأقدم التصور الأبيقوري للصداقة والتصور الرواقي أو التصور الخاص بإبقتاتوس إذا شئتم، وعلاقة النفس بالآخرين (الواجب نحو النفس، الواجب نحو المواطنين)، ثم بعد ذلك، إذا كان لدي الوقت، فإنني سأتطرق إلى مشكلة ممارسة الإمبراطورية عند ماركوس أورليوس.

أولاً، التصور الابيقوري للصداقة. يطرح هذا التصور الابيقوري، كما تعلمون، جملة من المشكلات متصلة بقلقنا الأخلاقي. وبالفعل، إننا نعرف من جهة أن أبيقور يشيد ويعظّم ويكّبر الصداقة، ونعرف من جهة أخرى النصوص المشهورة التي يشتق منها أبيقور الصداقة من المنفعة دائماً. إنها الحكمة الفاتيكانية

المعروفة تحت رقم ٢٣[٤]: «كل صداقة هي بذاتها مرغوبة، مع أنها في بدايتها كانت منفعة»[٥]. فهل يجب القول إن هذه الصداقة الأبيقورية، كما امتدحها أو أشاد بها أبيقور وكل تلامذته أو أتباعه، ليست شيئاً آخر غير المنفعة، بمعنى أنها ستكون محكومة كلية باهتمام واحد وهو الاهتمام بالمنفعة؟ أعتقد انه يجب أن نختبر قليلاً هذا المفهوم الخاص للمنفعة. [يجب بالفعل] أن نبيّن أن الصداقة الأبيقورية ليست شيئاً آخر غير الاهتمام بالنفس، ولكن هذا الاهتمام بالنفس ليس فقط الاهتمام بالمنفعة. لننظر من جديد في الحكمة الفاتيكانية رقم ٢٣: «كل صداقة هي بذاتها مرغوبة di'heautên hairetê: يجب اختيارها لذاتها، arkhên de eilêphen apo tês ôpheleias، على الرغم [إذن بالتقابل أو التعارض، م. ف] من أنها تبدأ بالمنفعة». إذن هنالك تعارض واضح ما بين أن تكون الصداقة مرغوبة، وأن تبدأ من المنفعة. كما لو أنها تكون مرغوبة أكثر لو كانت غير نافعة، أو أكثر من هذا، كما لو أن هنالك [علاقة] ابتعاد بين المنفعة والصداقة. أعتقد انه ليس من الصعب تأويل هذا النص وما يريد قوله. إن المنفعة هي opheleia، بمعنى شيء يحدد أو يعين علاقة خارجية بين ما نقوم به والسبب لما نقوم به. الصداقة نافعة. إنها نافعة لأنها من الممكن أن تساعدني على سبيل المثال، إذا كانت لدي ديون، وإذا ما احتجت إلى مساعدة المالية. ويمكن أن تكون مفيدة ونافعة في المسيرة السياسية. . . الخ. هكذا تبدأ الصداقة كما يقول أبيقور. بمعنى إنها تتموضع في نظام التبادلات الاجتماعية والخدمات التي تربط الأفراد ببعضهم. ولكن، إذا كان لها بدايتها هنا بالفعل، فانها في المقابل ـ وهنا التعارض والتقابل ـ يجب اختيارها من لذاتها hairetê di heautên. يجب أن تُختار لذاتها، لماذا؟ السبب، فيما اعتقد، نجده ببساطة في الحكمة الفاتيكانية رقم ٣٩: «ليس الصديق من يبحث دائماً عن المنفعة، ولا ذاك الذي لا يربطها بها أبداً. لأن الأول يعمل وفقاً للنافع فقط، التجارة وفقاً لمقابل، والآخر يقطع الأمل في المستقبل»[٦]. بمعنى، أن الصداقة ستصبح مرغوبة في ذاتها hairetê، ليس بإلغاء المنفعة ولكن بالعكس، أي بنوع من التوازن ما بين المنفعة وشيء آخر غير المنفعة. ليس الصديق ـ تقول هذه الوصية رقم ٣٩ ـ من يبحث دائماً عن المنفعة ولا يبحث إلا عن المنفعة. ولكن، لا يجب الاعتقاد أيضاً أن الصديق هو الذي ترك كلية وألغى كلية وأستبعد كلية المنفعة في علاقة الصداقة، لأنه إذا ما ألغينا المنفعة في علاقة الصداقة، وإذا ما استبعدناها، فإنه في هذه الحالة نكون كمن قطع كل أمل في

المستقبل. إذن لدينا في الصداقة الأبيقورية مشكلة تظهر في أنها تولد: **أولاً**، في المنفعة، **وثانياً**، هنالك تعارض بين المنفعة والرغبة في الصداقة، **وثالثاً** وأخيراً، أنه على الرغم من هذا التعارض، فإن الصداقة غير مرغوب فيها إلا إذا احتفظت دائماً بنوع من العلاقة بالمنفعة. وهذه التركيبة ما بين المنفعة والرغبة تتوازن على النحو الآتي: «من كل الخيرات التي تزودنا بها الحكمة من أجل السعادة والغبطة والبهجة طوال الحياة، فإن أكثرها وأكبرها هو امتلاك الصداقة»[٧]. وفي الحكمة رقم ٣٤: «إن اكبر مساعدة نتلقاها من الأصدقاء، المساعدة التي تأتينا منهم، هي الثقة في هذه المساعدة»[٨]. بمعنى، أن الصداقة مرغوب فيها لأنها جزء من السعادة والبهجة والغبطة. إنها جزء من الغبطة والسعادة والبهجة makariotês. فماذا يعني ذلك؟ نعلم أننا جميعاً ضد الآلام والأمراض التي يمكن أن تصيبنا من العالم؛ إننا محميون قدر الإمكان، وإننا مستقلون تماماً. الغبطة والسعادة والبهجة تعني اليقين من أننا في استقلال عن الآلام والأمراض. وهذا الاستقلال عن الآلام والأمراض مضمون بعدد من الأمور، من بينها وجود أصدقائنا الذين نتلقى منهم ليس العون الحقيقي والواقعي، ولكن الثقة واليقين في أنه يمكن أن نتلقى منهم العون. في هذه الحالة، فإن الوعي بالصداقة، والإدراك بأننا محاطون بأصدقاء، وأن هؤلاء الأصدقاء سيكون لهم موقف تجاهنا، موقف يستجيب للصداقة التي نكنّها لهم، إن هذا ما يشكّل بالنسبة لنا إحدى الضمانات الأساسية للسعادة. إن الحكمة في أن يكون لك أصدقاء مردها إلى أن غاية الحكمة هي جعل الروح في حالة من السعادة والغبطة والبهجة، إذن في حالة من الراحة، أي في غياب الاضطراب. إننا نجد في هؤلاء الأصدقاء، وفي الثقة التي نضعها في صداقة هؤلاء الأصدقاء، إحدى الضمانات لهذه الراحة والسكينة وغياب الاضطراب. إنكم ترون إذن في هذا التصور الأبيقوري للصداقة ضرورة الاحتفاظ إلى أبعد حد بالمبدأ التالي وهو: إننا في الصداقة لا نبحث عن شيء آخر غير النفس وسعادتها الخاصة. ليست الصداقة شيء آخر غير شكل من الأشكال التي نعطيها للاهتمام بالنفس. كل إنسان يهتم بنفسه حقيقة لا بد من أن يكون له أصدقاء. وهؤلاء الأصدقاء يلتقي بهم من خلال شبكة التبادلات الاجتماعية والنفعية. هذه المنفعة، وهي مناسبة للصداقة، لا يجب أن تمحى. يجب الاحتفاظ بها إلى أبعد حد. ولكن ما يعطي هذه المنفعة وظيفتها داخل السعادة الثقة التي نقيمها مع أصدقائنا الذين هم بالنسبة لنا قادرون على المبادلة. وأن هذه المبادلة في التصرفات هي

التي تُظهر الصداقة بوصفها أحد عناصر الحكمة والسعادة. ترون إذن أن هنالك ترابطاً معقداً ما بين المنفعة والرغبة، وما بين العلاقة التبادلية في الصداقة وفردانية السعادة والسكينة التي أضمنها لنفسي. وترون أيضاً أن الصداقة تدخل كلية ضمن نظام الاهتمام بالنفس، وأنه بالاهتمام بالنفس يجب أن يكون لدي أصدقائي. إلا أن المنفعة التي نأخذها من صداقتنا، وبالنتيجة المنفعة التي يستمدها أصدقاؤنا مما نقدمه إليهم، هي مجرد جزء من هذا البحث الذي نجريه على الصداقة من اجل أنفسنا. ترون إذن هذا التموضع للعلاقة التبادلية ما بين منفعة النفس للآخرين ومنفعة الآخرين للنفس، وذلك داخل الهدف العام لخلاص ذات النفس والاهتمام بالنفس. إنه، إذا شئتم، الصورة المقلوبة أو الوجه المقلوب للتبادلية الأفلاطونية التي حدثتكم عنها قبل قليل[٩]، عندما كانت العلاقة، بالنسبة لأفلاطون، تقتضي أن نهتم بأنفسنا من أجل الآخرين، وأن الآخرين، في الجماعة التي تكوّنها المدينة، هم الذين يضمنون خلاصنا. أما الآن، فإن الصداقة الأبيقورية تبقى داخل هذا الاهتمام بالنفس، وأنها تتضمن التبادلية بين الأصدقاء كضمان للسكينة والسعادة. هذا ما أريده قوله بالنسبة للصداقة الأبيقورية.

الملمح الثاني لهذا الانقلاب في العلاقات بين خلاص النفس وخلاص الآخرين نجده في التصور الرواقي للإنسان باعتباره كائناً جماعياً[١٠]. وهنا، تجدون أن هذه النظرة قد تشكلت بسهولة في عدد من النصوص. سنأخذ إبقتاتوس كمثال على ذلك. إن هذا التصور عند إبقتاتوس للعلاقة ما بين الاهتمام بالنفس والاهتمام بالآخرين يتطور على مستويين: أولاً، على المستوى الطبيعي. انه تصور للعلاقة أو الرابطة الإلهية أو السماوية أو العناية الإلهية. وبالفعل، يقول إبقتاتوس، إن نظام العالم أو ترتيب العالم منظم بحيث أن كل الكائنات الحية، أياً كانت (حيوانات، بشر. . . الخ)، كلها تبحث عن خيرها، أو خيرها الخاص. في حين أن العناية الإلهية، زيوس، اللّه، عقلانية العالم. . . الخ، قائمة بطريقة انه في كل مرة تقوم فيها هذه الكائنات الحية، أياً كانت، بالبحث عن خيرها الخاص، فإنها إنما تقوم في الوقت نفسه بالبحث عن خير الآخرين. لقد تم شرح هذه الأطروحة بجلاء ووضوح في الحوار رقم ١٩ من الكتاب الأول، يقول إبقتاتوس: «لقد جهّز ودبّر زيوس طبيعة الحيوان العاقل بكيفية لا يستطيع معها الحصول على أي خير خاص من دون أن يشمل ذلك المنفعة المشتركة. وهكذا، أليس مما يتنافى والاجتماعي akoinônêton أن يقوم المرء بكل شيء من أجل نفسه panta hautou

«heneka poiein»[11]. إن القيام بكل شيء من أجل النفس ليس عملاً غير اجتماعي، ليس عملاً مناهضاً للاجتماعي. ستقولون لي إنه في هذا النص يقول إن زيوس قد هيأ ودبَّر طبيعة الحيوان العاقل. [...][*] [ولكن، عموماً، فإن إبقتاتوس يقيم العلاقة] الطبيعية للبحث الأناني والنافع والضروري لكل واحد مع فائدته وأنانية الآخرين. ثانياً، الوجه الآخر أو الجانب الآخر هو هذه العلاقة المتصلة بالكائن العاقل حقاً وبالكائن الإنساني. إن الرابطة في هذه الحالة تقوم على المستوى التأملي الاستنباطي. وبحسب إبقتاتوس فإنه بالفعل، وتعرفون ذلك، إذا بحثت الحيوانات عن خيرها الخاص فإنها ستحققه، ولا تحققه لأنها اهتمت بنفسها. إنها احد الملامح الأخرى للعناية الإلهية التي جعلت الحيوانات لا تقوم بالخير للآخرين عندما تصنع الخير لنفسها، ولكن لكي تصنع خيرها فإنها لا تهتم بنفسها[12]. إن الحيوانات مجهزة بجملة من الامتيازات، على سبيل المثال، لها فروة تسمح لها بأن لا تنسج ملابسها. . . الخ - إنه المجال القديم المشترك حول امتياز الحيوانات على البشر. أما البشر، فإنهم في المقابل ليسوا مجهزين بهذه الامتياز الذي يعفيهم من أن لا يهتموا بأنفسهم. إن البشر قد عُهد بهم لأنفسهم وبأنفسهم من قبل زيوس. لقد شاء زيوس بالفعل وعلى خلاف الحيوانات - وهنا إحدى النقاط الأساسية للاختلاف بين الحيوانات العاقلة والحيوانات غير العاقلة - أن يُعهد بالبشر إلى أنفسهم، وأن عليهم أن يهتموا بأنفسهم. بمعنى أن الإنسان، ولكي يستكمل طبيعته العاقلة، وحتى يردم الاختلاف الذي يميزه عن الحيوانات، عليه أن يعتني بنفسه بالفعل، وأن يجعلها موضعاً لاهتمامه الخاص، وأن يتخذ نفسه موضعاً لاهتمامه الخاص، وأن عليه أن يتساءل عما تكون نفسه، عما كانت وعن الأشياء التي تكوّنها أو لا تكوّنها. عليه أن يتساءل عما يتصل به وما لا يتصل به. وعليه، أخيراً، أن يتساءل عما يتناسب معه ويجب القيام به وما لا يتناسب معه ولا يجب القيام به، وذلك وفقاً للواجبات kathêkonta والوظائف proêgmena . . . الخ[13]. وبالنتيجة، سيهتم الشخص بنفسه كما يجب - أي يقوم بالفعل بتحليل الأشياء التي تتصل به والأشياء التي لا تتصل به - وعندها يكون قد اعتنى بنفسه بطريقة معينه بحيث انه عندما يأتي شيء ما إلى تصوره، يعرف ماذا يجب عليه أن يفعل وما الذي يجب

(*) نسمع فقط: «. . . هنا مع الأسف نسيت المرجع، وإذا شئتم، سأقدمه لكم في الحصة المقبلة. . .».

ألا يفعله. إن هذا الشخص سيكون في الوقت نفسه قد أنجز واجباته التي هي واجباته باعتباره جزءاً من الجماعة البشرية. سيكون قد أدى واجباته باعتباره أباً وابناً وزوجاً ومواطناً. . . الخ، وذلك كله لأنه قد اهتم واعتنى بنفسه تحديداً. إنكم تجدون هذه الأطروحة متكررة كثيراً من قبل إبقتاتوس. انظروا على سبيل المثال الحوار رقم ١٤ من الكتاب الثاني الذي يقول فيه: «إن الذين عرفوا كيف يهتمون بأنفسهم، يقضون حياتهم معفيين من العقوبة والقصاص والمشقة والعناء والخوف والاضطراب، ويدركون ترتيب ونظام العلاقات الطبيعية ويكسبون علاقات الأبناء والأب والأخ والمواطن والزوج والجار والمرافق والراعي والقائد والرئيس»[١٤]. كما أحيلكم إلى حوار آخر مهم جداً نقرأه في الكتاب الأول؛ انه الحوار رقم ١١ الذي يتصل بهذا المشكل، مشكل الاهتمام بالنفس/ الاهتمام بالآخرين[١٥]. إنه مثال ملموس جداً. إنه قصة أب ورب عائلة، وله مشكلة تتمثل في أن ابنته مريضة. لقد مرضت ابنته مرضاً شديداً، ولكنه تركها ليقوم بالعناية والاهتمام بالآخرين؛ لقد تركها لتهتم بها النساء والخدم. . . الخ. فلماذا فعل هذا؟ هل فعل هذا بأنانية؟ أبداً. بالعكس، إنه فعل هذا لأنه يحب ابنته. إنه يحبها إلى درجة انه اضطرب لما أصابها من مرض، وبالتالي فقد تركها ليعتني ويهتم بها الآخرون. بالطبع، سينتقد إبقتاتوس هذا التصرف. سينتقد هذا التصرف، ولكن ليقوم بماذا؟ جيد، بالتأكيد إن حب العائلة عنصر طبيعي - طبيعي بالمعنى القديم، وكذلك بالمعنى الوصفي للكلمة - إنه لمن الطبيعي أن يحب المرء عائلته. يجب أن نحب عائلتنا لأننا نحب عائلتنا، ولأنه مقدر لنا في الطبيعة أن نحب عائلتنا. إنه لمن الطبيعي أن نحب عائلتنا، وانه لمن المعقول أن نتبع المبادئ ذاتها التي تنظم الروابط والعلاقات بين الأفراد داخل العائلة. يقول إبقتاتوس، تخيل لو أن كل الذين يحبون بناتهم سيتركونهن كما فعل هذا الشخص/ الأب، إنهن في هذه الحالة سيمتن. باختصار، يقول إبقتاتوس: إنك ارتكبت خطأ، انك ارتكبت خطأ في انك، بدلا من أن تعتبر أن علاقتك بابنتك علاقة قديمة ومكتوبة في الطبيعة - وبدلاً من أن تتصرف وفقاً لهذا الشرط الذي أملته عليك الطبيعة وتتصرف بعقلك كفرد طبيعي وحيوان عاقل - فإنك لم تهتم بابنتك، ولم تفكر فيها، لأن نفسك هيَّجها وأثارها مرضها. لا شك في أنك اضطربت بهذا المرض وأنك لم تستطع أن تتحمل هذه الحالة، فرحلت وتركتها. لقد ارتكبت خطأً، خطأً يتمثل في أنك نسيت أن تهتم بنفسك من اجل أن تهتم بابنتك. لو انك اهتممت بنفسك، لو

أنك أخذت في الحسبان أنك كائن عاقل أو بالأحرى إنسان عاقل، لو أنك امتحنت واختبرت التصورات والتمثلات التي جاءت إلى فكرك فيما يتعلق بمرض ابنتك، لو أنك فحصت قليلاً من تكون، وما هي ابنتك، وأن الطبيعة هي أساس الروابط والعلاقات التي تقوم بينك وبينها، فإنك ما كُنتَ وقعت ضحية اضطراب عواطفك ومشاعرك تجاه ابنتك، ولما كنت سلبياً أمام هذه التصورات أو التمثلات. ستكون بالعكس قادراً على أن تختار الموقف المناسب الذي يجب أن تتخذه. كنت بقيت هادئاً وثابتاً أمام مرض ابنتك، وبالتالي ستبقى [إلى جانبها] لتعالجها. يجب إذن، على ما يختم إبقتاتوس، أن تصبح "مدرسي"، بمعنى يجب أن تذهب قليلاً إلى المدرسة وأن تتعلم القيام باختبار منظم لآرائك وتصوراتك. وهذا أمر لا يتحقق في ساعة أو يوم، إنه عمل طويل المدى(١٦).

إذن، وكما ترون، فإن إبقتاتوس، وبالنسبة إلى هذا الموضوع، فإنه يبيّن أن تصرف مثل والد هذه البنت، الذي يبدو انه تصرف أناني، إلا انه في الواقع بالعكس تصرف وسلوك ليس له من داع أو سبب في أن يظهر إلا لأن الاهتمام لم يكن منتظماً نوعاً ما، أو بسبب الاهتمام والاعتناء غير المنتظم بالنسبة للآخر. ولو أن رب العائلة اهتم فعلياً بنفسه كما يجب أن يفعل، ولو اتبع نصيحة إبقتاتوس وتعلم في المدرسة أن يهتم بنفسه كما يجب، فإنه، أولاً، ما كان ليتأثر بمرض ابنته، وثانياً، لمكث وبقي ليعالجها. نرى هنا، وبناء على مثال ملموس، كيف أن الاهتمام بالنفس يؤدي في ذاته إلى خلق تصرفات بواسطتها نستطيع بالفعل أن نهتم بالآخرين. لكن إذا بدأتم بالاهتمام بالآخرين، فإنكم ستضيعون وتفقدون كل شيء.

والحال، فإنكم ستقولون لي: هنالك على الأقل حالة في المجتمع حيث الاهتمام بالآخرين يجب أن يتغلّب أو يتفوق على الاهتمام بالنفس، لأنه يوجد على الأقل فرد متجه إلى الآخرين وهو بالطبع الأمير. الأمير هو الرجل السياسي بامتياز، الوحيد في الحقل السياسي في العالم الروماني الذي يتعارض أو يتقابل مع ما كان يحدث في المدينة اليونانية، ألا وهو الاهتمام كلية بالآخرين. [بالنسبة لهذا]، هل الاهتمام بالنفس مثلما هو في محاورة **ألقيبيادس** لأفلاطون، مطلوب فقط من أجل الآخرين؟ هل الأمير ليس هو الشخص الوحيد في المجتمع، الوحيد من بين الكائنات البشرية، الذي ليس عليه أن يهتم بنفسه قياساً على أنه [يجب عليه] - لا بل ويستطيع بالفعل - أن يهتم بالآخرين؟ جيد، نلتقي هنا بهذا

الشخص، وسنلتقي به من دون شك مرات عديدة في هذه الدراسة حول الاهتمام بالنفس؛ إنه شخص الأمير. شخص مفارق، شخص مركزي في سلسلة كاملة من التأملات. إنها شخصية استثنائية ويمارس على الآخرين سلطة تشكل وجوده، وتقيم مبدئياً بينه وبين الآخرين علاقة من نمط آخر. سيكون لدينا من دون شك مناسبة وفرصة لمراجعة عدد من هذه النصوص سواء نصوص سنيكا في الرحمة *De Clementia*، أو خطابات ديون البروزي على وجه الخصوص حول الملكية[١٧]. ولكنني أريد أن أتوقف الآن عند نصوص ماركوس أورليوس، لأنها تمثل حالة ملموسة in concreto ـ حالة شخص كان بالفعل أميراً ـ ولأنه يقدم تصوراً للعلاقة ما بين "الاهتمام أو الاعتناء بالآخرين" لأنه إمبراطور، و"الاهتمام والاعتناء بالنفس"[١٨]. تعلمون جيداً أن في **الأفكار** لماركوس أورليوس ـ هذا النص الذي نسميه بالأفكار[١٩] ـ الإحالات المباشرة جداً إلى ممارسة السلطة الإمبراطورية قليلة نسبياً، وانه في الواقع، عندما يتحدث، فإنه يتحدث عن أسئلة يومية وجارية وعادية. لديكم، على سبيل المثال، الموضوع المعروف حول طريقة استقبال الآخرين، والتحدث إلى المأمورين أو المرؤوسين أو التابعين، وكيف تكون علاقتك بالذين يأتون إليك يتوسلون ويطلبون... الخ. في هذا المقطع الطويل، لا يتعلق الأمر مطلقاً بالنسبة لماركوس أورليوس بأن يبيِّن المهام الخاصة للأمير. ولكنه يقترح، كقاعدة للتصرف والسلوك تجاه الآخرين ـ التابعين المأمورين والمتوسلين والطالبين... الخ ـ قواعد يمكن لها أن تكون مشتركة بين الأمير وأي شخص آخر. المبدأ الأساسي للتصرف والسلوك، بالنسبة للذي يريد أن يكون أميراً كما يريد ذلك أو يرغب في ذلك ماركوس أورليوس هو أن يمحو من سلوكه أو يلغي من سلوكه كل ما يبدو انه يحيل إلى مهمة خاصة بالإمارة، وإلى خصوصية عدد من الوظائف والامتيازات أو حتى الواجبات. يجب أن ننسى أننا قيصر، وأن نقوم بعملنا، وبمهمتنا، وأن نؤدي التزاماتنا القيصرية بشرط التصرف كما لو أننا مطلق شخص، أو كما يتصرف أي شخص آخر: «احذر أن تصبح قيصراً في العمق، وأن تتبع هذا الفكر أو هذه الروح (الروح القيصرية). اترك نفسك بسيطاً، مستقيماً، صادقاً، خالصاً، رصيناً، طبيعياً، محباً للعدالة، ورعاً ونقياً، رفيقاً وعطوفاً، ودوداً، صارماً في انجاز وإتمام واجباتك»[٢٠]. والحال، فإن كل هذه العناصر لحسن سلوك وتصرف الأمير، هي كما ترون عناصر التصرف اليومي لأي شخص أو فرد أو إنسان كائناً من كان. مهم جداً،

أيضاً، المقطع الذي يقوم فيه ماركوس أورليوس بامتحان ضميره صباحاً[٢١]. تعلمون - وسنعود إلى هذا في موضع آخر - أن اختبار الضمير في الممارسة الرواقية، وفي الممارسة الفيثاغورية كذلك، كان له شكلان ولحظتان: اختبار وامتحان في المساء حيث ننظر في أحداث اليوم كي نقيِّم ما قمنا به[٢٢]. ثم من بعد ذلك امتحان واختبار الصباح، حيث، بالعكس، نستعد للمهام التي علينا القيام بها، بحيث نراجع برنامجنا المستقبلي، ونحضر وننشط المبادئ التي سنحتاجها من أجل أن نقوم بواجبنا. وعندئذ لديكم امتحان الصباح عند ماركوس أورليوس، وامتحان الصباح هذا مهم لأن ماركوس أورليوس يقول: كل صباح، عندما استيقظ، أتذكر ما قمت به. ويقول، أتذكر أن الجميع لديهم شيء ما يقومون به. الراقص، في الصباح، عليه أن يتذكر التمارين التي يجب أن يقوم بها لكي يصبح راقصاً بارعاً. الاسكافي أو الحرفي (لا أتذكر المثال الذي قدمه[٢٣]) هو كذلك عليه أن يتذكر مختلف الأشياء التي سيقوم بها في النهار. جيد، علي إذن أنا أيضاً أن افعل الشيء نفسه، وأن افعله بشكل أفضل بكثير، خاصة وأن الأشياء التي سأقوم بها، لا تختلف من حيث طبيعتها، وليس هنالك ثمة خصوصية، بل هناك فقط مهمة، ومهمة ثقيلة، ولكن هي من نفس النوع والنمط مثل أي شيء آخر ومثل أية مهمة أخرى أو حرفة أخرى، مع زيادة في الكم بمعنى ما. وهنا نرى، من دون شك ولأول مرة، ظهور جليل جداً لمسألة سيكون لها لاحقاً في المملكات الأوروبية وخاصة في إشكاليات مملكات القرن السادس عشر، أهمية كبرى: إنها تلك المتعلقة بالسيادة بوصفها مهنة، أي بوصفها مهمة في البنية الأخلاقية والمبادئ الأساسية والتي هي نفس مبادئ أي نشاط مهني أياً كان. إن فكرة أن تكون إمبراطوراً - أو أن تكون قائداً ورئيساً، أو الذي يقود - ليس فقط بفرض واجبات، نعرف ذلك، ولكن هذه الواجبات يجب أن تُعالج وتتم وتنفذ انطلاقاً من موقف أخلاقي لأي شخص كان بالنسبة للمهام التي تخصه. هذه الفكرة نجدها مصاغة [عند ماركوس أورليوس] بشكل واضح. أصبحت الإمبراطورية والإمارة مهنة وحرفة. لماذا أصبحت مهنة وحرفة؟ بكل بساطة لأن الهدف الأول لماركوس أورليوس، وما يشكل بالنسبة له غاية وجوده، الهدف الذي يتوجه إليه دائماً، ليس أن يصبح إمبراطوراً، وإنما أن يكون نفسه أو ذاته. وإنه في هذه الحالة التي يهتم بنفسه، وفي الحالة التي لا يتوقف فيها عن الاهتمام بنفسه، وفي هذا الاهتمام سيلتقي بسلسلة من الاهتمامات التي هي

اهتماماته بوصفه إمبراطوراً. ومثله مثل الفيلسوف الذي يهتم بنفسه، يجب أن يفكِّر في واجباته الفلسفية باعتباره فيلسوفاً ـ للتعليم الذي عليه أن يقدمه، لتوجيه الضمير الذي عليه أن يمارسه. . . الخ، ـ أو مثل الاسكافي الذي يهتم بنفسه عليه أن يفكر في هذا الاهتمام بالنفس بما يخدم مهنته كإسكافي، كذلك الإمبراطور، فلأن عليه أن يهتم بنفسه، فإنه ينجز مهاماً، مهاماً لا يجب أن تُنجز بطريقة إلزامية إلا في الحالة التي تكون فيها جزءاً من هذا الهدف العام الذي هو: نفسه ومن أجل نفسه. يقول في الكتاب الثامن: «لنركز أنظارنا على هذا العمل، لنلاحظه جيداً، وعليك أن تتذكر انه يجب أن تكون رجلاً مستقيماً وما تتطّلبه طبيعة [الإنسان]، قم به أو أفعله من دون تردد أو من دون أن تنظر خلفك»(٢٤).

إن هذا مهم. إنكم ترون العناصر. **أولاً**: ثبّت نظرك في عملك. الإمبراطورية والسيادة ليست امتيازاً. ليست نتيجة لخلاص. إنها مهمة، إنها عمل مثل بقية الأعمال الأخرى. **ثانياً**: هذا العمل، يجب أن تلاحظه جيداً، ولكن ـ وهنا نلتقي بما يمكن أن يكون خاصاً ومتفرداً في هذه المهمة ـ إنه متفرد لأنه يقع ضمن مجموع الأعمال والمهن. . . الخ. عمل لا يمكن ممارسته، عمل الإمبراطور لا يمكن ممارسته إلا من قبل شخص واحد. إذن، تجب ملاحظته، ولكن مثلما نلاحظ أي عمل مع ملامح خاصة. وأخيراً، فإن ملاحظة هذه المهمة يجب أن تكون موجهة بشيء [يجب أن] نتذكره دائماً. فما هو هذا الشيء الذي يجب علينا أن [نتذكره] دائماً؟ هل أن تكون إمبراطوراً جيداً؟ لا. أن نخلّص الإنسانية؟ لا. أن نعمل من اجل الخير العام؟ لا. يجب أن نتذكر دائماً أن نكون صادقين أو مستقيمين، على أن الإنسان أن يتذكر ما تتطلبه منه الطبيعة. الاستقامة الأخلاقية، الاستقامة الأخلاقية التي ليست، في حالة الإمبراطور، محددة بمهمة خاصة أو بالامتيازات التي يتمتع بها، ولكن بالطبيعة ـ الطبيعة الإنسانية التي يتقاسمها أو يشترك فيها مع أي شخص آخر ـ تلك هي ما يجب أن يشكل الأساس نفسه لتصرف الإمبراطور، وبالنتيجة ما يجب أن يحدد الطريقة التي بها يهتم بالآخرين. إن على الإمبراطور أن يقزم بذلك من دون تردد أو من دون أن ينظر إلى الخلف، بمعنى أننا سنجد هذه الصورة أو هذا الوجه، الذي سنعود إليها غالباً، وجه الإنسان الخيِّر أخلاقياً الذي ربط حياته بجملة من الأهداف التي لا يجب أن يتحول عنها مهما كانت الظروف. فعليه أن لا ينظر لا إلى اليسار ولا إلى اليمين، ولا إلى تصرفات الناس وسلوكهم، ولا إلى العلوم النافعة، ولا إلى

معرفة العالم، وكذلك أن لا ينظر إلى الخلف بغرض إيجاد أسس لفعله. إن أسس فعله تتمثل في هدفه. فما هو هدفه؟ إنه نفسه أو ذاته. إذن، في الاهتمام بالنفس، في علاقة هذه النفس بنفسها بوصفها جهداً وعملاً تجاه النفس، يكون الإمبراطور قد قدم ليس فقط خيره الخاص، ولكن أيضاً خير الآخرين. إن بالاهتمام بالنفس يكون له بالقوة اهتمام [بالآخرين]. جيد. هذا ما أردت قوله لكم في هذه الحصة، وفي الحصة القادمة ستتحدث عن مسألة: تحول النفس ومعرفة النفس.

الهوامش

(١) انظر درس ٦ كانون الثاني/ جانفي، الساعة الأولى، الإحالة رقم واحد.

(٢) انظر الدرس نفسه، الساعة الثانية.

(٣) عبارة نقرأها عند أفلاطون في محاورة **ثياتاتوس** (Théétète أو في العلم)، في ١٧٦ ا ـ ب، والتي تعني أو تدل على "التماثل والتشابه مع الإلهي". ينظر درس ١٧ آذار/ مارس، الساعة الأولى، الإحالة ٧. وكذلك نص المحاورة (إن الفرار هو التشبه بالإله قدر الاستطاعة، وما التشبه به إلا أن يصير المرء عادلاً ومستقيماً وتقياً وفاضلاً بالعقل والحكمة). ١٧٦. ب. ص ١٨٠، ترجمة، عزت قرني، مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت، ٢٠٠١.

(٤) سُمّيت بالوصايا والحكم الفاتيكانية، لأنه تم اكتشافها في مخطوط بالفاتيكان يضم مجموعة تتكون من ٨١ وصية ذات طابع أخلاقي. أما بالنسبة للمبادئ الأساسية فإنها تتكون من مجموعة من المنطوقات المحددة وكانت موجودة قبل أبيقور نفسه.

(٥) Épicure, Sentence Vaticane 23, in *Lettres et Maximes*, ed. citee, p. 253.

(٦) Sentence Vaticane 39, in *Lettres et Maximes*, p. 257.

(٧) Maximes Capitale 27, in *Lettres et Maximes*, p. 239.

(٨) Sentence Vaticane 34, in *Lettres et Maximes*, p. 257.

(٩) انظر الساعة الأولى من هذا الدرس.

(١٠) انظر على سبيل المثال النصوص الكلاسيكية لشيشرون (كتاب **الواجبات**، الجزء الثالث والخامس) أو (كتاب **الأفكار** لماركوس أورليوس، الكتاب الرابع والخامس).

(١١) Épictète, *Entretiens*, I, 19, 13 - 15, ed. citée, p. 74.

(١٢) *Ibid.*, 16, 3, p. 61.

ـ هنالك تحليل لهذا النص في درس ٢٤ آذار/ مارس، الساعة الاولى.

(١٣) Cicéron, *Des fins des biens et des maux*, livre III, VI et XVI, in *Les Stoïciens*, trad. E. Brehier, Paris, Gallimard/ «Bibliotheque de la Pleide», 1962, pp. 268 - 269 et 281 - 282.

(١٤) Épictète, *Entretiens*, II, 14, p. 55.

(١٥) Épictète, *Entretiens*, I, 11, pp. 44 - 49.

ـ التحليل الأولي لهذا المقطع قدمه فوكو في درس ٢٧ كانون الثاني/ جانفي، الساعة الأولى.

(١٦) *Entretiens*, 11, 39 - 40, p. 49.

(١٧) *Le souci de soi*, ed. citée, pp. 109 - 110.

(١٨) *Ibid.*, pp. 110 - 112.

(١٩) P. Hadot, *La citadelle intérieure*, Paris, Fayard, 1992, p. 38.

(٢٠) Marc Aurèle, *Pensées*, VI, 30, ed. citée, p. 60.

(٢١) *Ibid.*, pp. 41 - 42.

(٢٢) انظر درس ٢٤ آذار/ مارس، الساعة الثانية.

(٢٣) النقاش أو الحفّار أو المرّصع .

(٢٤) Marc Aurèle, *Pensées*, VIII, 5, p. 84.

[١١]

درس ١٠ شباط/ فيفري ١٩٨٢

الساعة الأولى

تذكير بالانفصال المزدوج للاهتمام بالنفس: بالنسبة إلى التربية والنشاط السياسي. ـ مجازات الغائية الذاتية للنفس. ـ اكتشاف مخطط عملي: تحول النفس. ـ العودة الأفلاطونية وعلاقتها بتحول النفس. ـ التوبة المسيحية وعلاقتها بتحول النفس. ـ المعنى اليوناني الكلاسيكي للتوبة. ـ دفاع عن توجه ثالث ما بين العودة الأفلاطونية والتوبة المسيحية. ـ تحول النظرة: نقد الفضولية. ـ التركيز الرياضي.

لقد حاولتُ إلى حد الآن أن أتابع توسع موضوع الاهتمام بالنفس الذي عايناها في محاورة **ألقيبيادس** إلى غاية اللحظة التي أصبح فيها ثقافة حقيقية حول النفس؛ ثقافة النفس التي اكتسبت، فيما اعتقد، كل أبعادها في بداية المرحلة الإمبراطورية. يظهر هذا التوسع، إذا شئتم، بطريقتين أساسيتين، وهو ما حاولت أن أبينه لكم في الدروس السابقة، وذلك أولاً، بانفصال ممارسة الاهتمام بالنفس عن التربية. لقد كانت ممارسة النفس في **ألقيبيادس** تبدو وكأنها متممة ومكملة للتربية، او باعتبارها عنصراً أو جزءاً ضرورياً يحل محل التربية. ولكنها، من الآن فصاعداً، فإن ممارسة الاهتمام بالنفس، بدلاً من أن تكون قاعدة ووصية تفرض على المراهق في اللحظة التي ينتقل فيها إلى الحياة البالغة والناضجة والراشدة والسياسية، فإنها أصبحت أمراً وشأناً يخص مسيرة الوجود الإنساني كلها. فقد التحمت وامتزجت بفن الحياة. إن فن الحياة أو فن العيش وفن الاهتمام بالنفس أصبحا متماهين، او يميلان على الأقل إلى أن يكونا كذلك. وهذا الانفصال بالنسبة للتربية كانت له نتيجة ثانية، سبق وأن رأيناها كذلك: إن ممارسة الاهتمام بالنفس لم تعد منذ الآن فصاعداً وببساطة مسألة علاقة بين شخصين يرتبطان بعلاقة خاصة

وحب جدلي بين المعلم والتلميذ، بل من الآن فصاعداً امتزجت ممارسة الاهتمام بالنفس واختلطت وتشابكت بنسيج كامل من العلاقات الاجتماعية المتنوعة، حيث نجد التحكم بالمعنى الدقيق أو الحرفي، ولكننا نجده قد اتخذ أشكالاً مختلفة من العلاقات الممكنة. إذن، ثمة أولاً انفصال بالنسبة للتربية، وثانياً انفصال عن النشاط السياسي. تذكرون أن الاعتناء بالنفس عند ألقيبيادس كان من أجل القدرة على الاهتمام والاعتناء بالآخرين كما يجب، وكذلك الاهتمام بالمدينة. أما الآن فيجب الاهتمام بالنفس من أجل النفس ذاتها، أو من أجل ذات النفس، وأما العلاقة بالآخرين فتُستنبط وتُستنتج، بما أنها متضمنة في العلاقة التي تقيمها النفس مع نفسها. تذكرون أن ماركوس أورليوس نفسه لم يكن يهمل الاعتناء بنفسه من أجل أن يكون قادراً أكثر على الاعتناء كما يجب بالإمبراطورية وبالجنس البشري عموماً. إنه يعرف تماما أنه سيعتني كما يجب بالجنس البشري الذي عُهد به إليه أذا ما أهتم بنفسه كما يجب قبل كل شيء وإذا ما أهتم بنفسه أولاً وأخيراً. ففي علاقة النفس بالنفس يكون الإمبراطور قد وجد قانون ومبدأ ممارسة سيادته. إننا نهتم بأنفسنا من أجل أنفسنا. وفي هذه الغائية الذاتية ـ وهذا ما حاولت أن أبيّنه لكم في الحصة الأخيرة ـ يتأسس، فيما اعتقد، مفهوم الخلاص وتصور الخلاص.

والحال، فإنني اعتقد الآن أن كل هذا يؤدي بنا، كما تعلمون، ليس بالضبط إلى مفهوم، وأؤكد على هذا، ولكن إلى ما اسميه أو اصطلح عليه مؤقتاً إذا شئتم، نوعاً من النواة المركزية، وربما مجموعة من الصور. هذه الصور، تعرفونها جيداً، وقد سبق وأن التقينا بها عدة مرات. إنها تلك التي أعددها بغير ترتيب: يجب بالتأكيد أن تمارس الاهتمام على نفسك، بمعنى انه يجب أن تتحول أو تستدير عن الأشياء التي تحيط بك. يجب أن تستدير وتتحول عن كل ما يشكل خطراً على إثارة انتباهك وممارستك ولا يتصل بك. يجب أن تتحول حتى تعود إلى نفسك. يجب أن يكون انتباهك وبصرك وفكرك وكيانك كله ووجودك كله وذلك طوال حياتك موجَّهاً نحو نفسك. إننا نتحول عن كل ما يمنعنا عن أنفسنا حتى نستطيع أن نعود إلى أنفسنا. إن هذه الصورة الكبرى للاستدارة نحو أنفسنا قد ظهرت عبر كل تلك التحليلات التي حدثتكم عنها إلى حد الآن. وعن هذا المشكل المتعلق بالدوران حول ذات النفس، توجد بالطبع سلسلة كاملة من الصور بعضها تم تحليله بشكل خاص، وبعضها لها أهمية خاصة، وتمت دراستها من قبل فستيجيير Festugière، منذ وقت طويل. وتجدون هذا التحليل، أو

بالأحرى هذا المخطط في عرض وتقرير للدروس في المدرسة العليا للدراسات. إنه قصة الدوامة[١]. إن الدوامة هي بالطبع شيء يدور حول نفسه، ولكن يدور حول نفسه كما لا يجب أن ندور نحن على أنفسنا، لماذا؟ لنسأل ما هي الدوامة؟ جيد، إنها شيء يدور على نفسه تحت تأثير الحركة الخارجية هذا من جهة. ومن جهة أخرى فإن الدوامة بدورانها على نفسها، فإنها تقدم أو تبرز بالتسلسل وجوها ومظاهر مختلفة باختلاف الاتجاهات والعناصر التي تحيط بها. وأخيراً، فإن الدوامة، مع أنها تبقى ثابتة ظاهرياً، إلا أنها في الواقع في حالة حركة دائمة. والحال، فإنه بالنسبة إلى حركة الدوامة هذه، تقتضي الحكمة بالعكس أن لا نخضع لحركة لاإرادية، وأن لا نقع تحت تأثير حركة خارجية. أي أن الحكمة تقتضي أن لا نكون تحت تأثير الحركة الخارجية. بالعكس، يجب أن نبحث في مركز أنفسنا عن النقطة التي نتشبث بها، بحيث نبقى ثابتين وغير متحركين. إنه التحول نحو أنفسنا، ونحو مركز النفس أو ذات النفس، وفي مركز ذات النفس يجب أن نثبت هدفنا. والحركة التي يجب أن نقوم بها يجب أن تؤمّن لنا العودة والرجوع إلى هذا المركز من اجل أن نثبت بشكل نهائي.

كل صور العودة هذه ـ العودة نحو النفس بالتحول عن كل ما هو خارجي عنا ـ إن كلّ هذا يقربنا بالطبع من شيء يمكن أن نسميه، ربما بنوع من الاستباق قليلاً: مفهوم التحول أو الاهتداء. وفي الواقع فإننا نجد سلسلة من الكلمات التي يمكن ترجمتها بالتحول أو الاهتداء conversion. لديكم على سبيل المثال هذه العبارة ـ التي تجدونها عند إبقتاتوس[٢]، وعند ماركوس أورليوس[٣]، وتجدونها أيضاً عند أفلوطين[٤] ـ وهي: استدار نحو نفسه أو التفت إلى نفسه وتحوَّل إلى نفسه واهتدى إلى نفسه epistrephein pros heauton. وتجدون عبارة أخرى عند سنيكا تقول: يتحول إلى نفسه se convertere ad se[٥]. التحول إلى النفس، بمعنى القيام بالاستدارة نحو ذات النفس. ولكن يبدو لي ـ وهو ما سأحاول أن أبيّنه لكم ـ أن الأمر لا يتعلق، ومن خلال كل هذه الصور، بمفهوم وتصور محدد تماماً، أي بتصور "مبني" للتحول. إنه بالأحرى نوع من المخطط العملي، مخطط عملي له بالطبع بناؤه الصارم، إلا انه لا يؤدي إلى شيء مثل "المفهوم" أو التصور للتحول. على كل حال ـ وهنا أريد أن أتوقف قليلاً اليوم ـ عند تصور التحول أو مفهوم التحول هذا، أو العودة إلى النفس، أو الاستدارة نحو ذات النفس. إنني إنما أتوقف عندها بالطبع بسبب من أنها تشكّل بالتأكيد، في

تكنولوجيا النفس التي عرفها الغرب، إحدى التقنيات الأساسية. وعندما أقول إنها إحدى التقنيات الأساسية، فإنني أفكر بالطبع في أهميتها بالنسبة للمسيحية. ولكن سيكون الأمر غير دقيق إذا اكتفينا بدراسة التحول في الدين وفي الدين المسيحي تحديداً. ذلك أنه وقبل كل شيء، فإن مفهوم التحول مفهوم فلسفي مهمّ، ولعب دوراً مهمّاً في الفلسفة وفي الممارسة الفلسفية. كما أن لمفهوم التحول في نظام الأخلاق دوراً رئيسياً. وأخيراً، يجب أن لا ننسى أن مفهوم التحول قد أُدخل بطريقة مذهلة ومشهدية، بل يمكننا أن نقول إنه دخل بطريقة دراماتيكية أو مأساوية في الفكر وفي الممارسة وفي التجربة وفي الحياة السياسية ابتداء من القرن التاسع عشر. يجب أن نقوم يوماً ما بكتابة تاريخ ما يمكن أن نسميه بالذاتية الثورية. وما هو مهم فيما يبدو لي هنا، أن هنالك فرضية تقول إنه خلال الثورة الانجليزية والثورة الفرنسية سنة ١٧٨٩، حدث شيء ما مثل نظام التحول هذا. يبدو لي انه ابتداء من القرن التاسع عشر ـ ومرة أخرى يجب التحقق والتأكد من ذلك ـ وخلال سنوات ١٨٣٠ ـ ١٨٤٠ من دون شك، وقع هذا الحدث المؤسِّس بالتحديد، الحدث التاريخي ـ الأسطوري، ألا وهو حدث الثورة الفرنسية الذي [منه] بدأنا في تحديد مخططات ونماذج من التجارب الشخصية والذاتية التي ستكوِّن ما نسمِّيه: "التحول إلى الثورة". يبدو لي أنه ما كان لنا طوال القرن التاسع عشر أن نفهم ما هي الممارسة الثورية، ولا نستطيع أن نفهم ما هو الفرد الثوري وماذا تعني تجربة الثورة، لو لم نأخذ في الحسبان التصور والمخطط الأساسي للتحول نحو الثورة. وعندئذ يكون المشكل هو أن نعرف كيف دخل هذا العنصر الذي ينتمي إلى تكنولوجيا النفس المتأخرة ـ أقول: الأكثر سماكة وكثافة تاريخياً، بما أنه يعود ويرجع إلى المرحلة القديمة ـ كيف أن هذا العنصر الخاص بتكنولوجيا النفس، أي التحول، قد ارتبط بهذا الميدان الجديد وبحقل النشاط الجديد الذي هو السياسة؛ كيف أن هذا العنصر المتعلق بالتحول قد أصبح ضرورياً، وبشكل خاص أصبح مرتبطاً بالاختيار الثوري والممارسة الثورية. يجب معرفة كيف أن هذا المفهوم المتعلق بالتحول قد أصبح مقبولاً شيئاً فشيئاً ـ ثم بعد ذلك تم امتصاصه واستيعابه وأخيراً إلغاؤه ـ في شكل حزب ثوري، أي تم إلغاؤه بالحزب الثوري. وكيف أننا انتقلنا من الانتماء إلى الثورة بواسطة مخطط التحول، إلى الانتماء إلى الثورة بالانخراط والانضواء في حزب الثورة. وتعرفون جيداً أننا الآن، ومن خلال تجربتنا اليومية ـ ربما يبدو هذا باهتاً: أريد أن أقول

إنه فيما يتعلق بنا كمعاصرين ـ فإننا لا نتحول من أجل أن نتخلى عن الثورة. وأخيراً، ثمة هنا تاريخ كامل ينتظر كتابته. لنعد إلى هذا المفهوم المتعلق بالتحول والاهتداء، وإلى الطريقة التي صيغ فيها وتشكّل فيها هذا التصور في المرحلة التي أحدثكم عنها، أي [في] القرنين الأول والثاني بعد الميلاد. إذن، هنالك حضور مهم ومكثف جداً لهذه الصورة المتعلقة بالعودة والرجوع إلى النفس.

الأمر الأول الذي أريد أن أبرزه وأن أبيّنه هو التالي: في المرحلة التي أتحدث عنها، فإن موضوع التحول لم يكن بالطبع جديداً، بما أنه وكما تعلمون، نجده مطروحاً بشكل مهم جداً عند أفلاطون. تجدونه عند أفلاطون على شكل مفهوم العودة الذي يتميز ـ طبعاً إنني أتحدث هنا بشكل تخطيطي ـ بالكيفية الآتية: انه يقتضي أن نبتعد عن المظاهر أو نغض الطرف عن المظاهر أو لا نلتفت إلى المظاهر(٦). وتجدون بالتأكيد هذا العنصر المتعلق بالتحول بوصفه كيفية وطريقة للتحول عن شيء ما (التحول عن المظاهر). ثانياً: هنالك العودة إلى النفس وذلك بالإقرار بجهلها، ومن ثم ضرورة الاهتمام بالنفس، والاعتناء بالنفس(٧). وأخيراً، وهي الحالة الثالثة، انه انطلاقاً من هذه العودة إلى النفس التي تؤدي بنا إلى التذكر المبهم remniscence، نستطيع العودة إلى موطننا، موطن الجواهر والحقيقة والكينونة والوجود(٨). إن "التحول عن"، و"العودة إلى النفس"، و"القيام بفعل التذكر"، و"العودة إلى الموطن (الموطن الأنطولوجي)" ـ هذه هي العناصر الأربعة في هذا المخطط العام جداً لمفهوم العودة في الأفلاطونية. وترون على كل حال أن هذه العودة الأفلاطونية محكومة بتعارض وتقابل أساسي بين هذا العالم والعالم الآخر، ومحكومة بموضوع التحرر وتخليص الروح بالنسبة إلى الجسد: الجسد ـ السجن، والجسد ـ القبر... الخ(٩). وأخيراً، فإن هذه العودة الأفلاطونية محكومة بالامتياز المعرفي، فيما اعتقد، بمعنى أن تعرف يعني أن تعرف الحقيقة. وأن تعرف الحقيقة يعني أن تتحرر. وفي فعل التذكر، باعتباره شكلاً أساسياً للمعرفة، تصبح مختلف هذه العناصر مترابطة ومتلاحمة ومتعاقدة.

يبدو لي أن هذا الموضوع، موضوع "التحول"، نجده في قلب ثقافة النفس الهلنستية والرومانية ـ جاعلينه مرة أخرى ما بين قوسين، وذلك لأنني أرى أنه لا يجب النظر إليه على انه مفهوم متكوَّن ومبني ومغلق على نفسه ومحدد بشكل نهائي ـ ولكنه مختلف للغاية عن العودة الأفلاطونية. إنني أضع بالطبع جانباً الاتجاهات الأفلاطونية الخالصة التي بقيت وفية لهذا المفهوم الأفلاطوني. إن

التحول الذي نجده في ثقافة وممارسة النفس الهلنستية والرومانية، بادئ ذي بدء، لا يلعب على محور التقابل ما بين هذا العالم والعالم الآخر مثلما تفعل العودة الأفلاطونية. بالعكس، إنها عودة محايثة ومع ذلك فإنه لا يمكن القول إنه لا وجود لتقابل ـ أو حتى لتقابل أساسي ـ بين ما يتصل بنا وما لا يتصل بنا. ولكن، وحتى في هذه الحالة فإن العودة الأفلاطونية تقتضي هذه الحركة التي يمكن أن تقودنا من هذا العالم إلى العالم الآخر، ومن هذا العالم السفلي إلى العالم العلوي. أما التحول الذي نحن بصدده الآن، وفي هذه الثقافة الخاصة بالنفس في المرحلة الهلنستية والرومانية، فإنه يقتضي منا أن ننتقل من الشيء الذي لا يتبعنا ولا يتصل بنا إلى ما يتصل بنا ويتعلق بنا ويرتبط بنا[١٠]. يتعلق الأمر بالأحرى بتحرير من داخل النفس وهذا هو المحور المحايث؛ إنه تحرير بالنسبة لما لسنا فيه أسياداً وإلى ما سنصير فيه أسياداً، وهو ما يؤدي بالنتيجة إلى هذه الميزة الأخرى للتحول الهلنستي والروماني: إنه لا يتخذ مسلك وهيئة ومظهر التحرر من الجسد، ولكن يفضي بالأحرى إلى إقامة وتأسيس علاقة كاملة ومنجزة ومطابقة للنفس مع النفس أو للنفس مع نفسها. إذن، إنه لا يقطع مع الجسد، ولكنه بالأحرى يتطابق مع النفس حتى يتمّ التحول: إنه الاختلاف الكبير الثاني مع العودة الأفلاطونية. ثالثاً وأخيراً، وهذا هو الاختلاف الكبير، وهو انه إذا كانت المعرفة تلعب دوراً مهماً ما، فإنها لا تلعب دوراً مقرراً ومؤسساً مثلما هي الحال في العودة الأفلاطونية. ففي حالة التحول الأفلاطوني، يكون المعرفي، والمعرفي في شكل التذكر، هو العنصر الأساسي والجوهري للتحول. أما الآن، وفي هذه العملية المتعلقة بالتحول الهلنستي، فإن الممارسة والتمرين والتطبيق هي التي ستكوّن العناصر الأساسية وليس المعرفة كما هي الحال عند أفلاطون. وعلى كل حال، فإن كل هذا مجرد تخطيط عام، ويتعين علينا دراسته عن كثب أكثر. ولقد قمتُ بذلك لمجرد أن أحدد موضوع التحول الذي يجب أن نحلله ونقارنه بمفهوم العودة الأفلاطونية.

تالياً، أريد الآن أن ادرس الموضوع [التحول الهلنستي] بالنسبة إلى مفهوم التوبة metanoia، كما تطور في المسيحية ابتداء من القرن الثالث وخاصة في القرن الرابع. إن التحول المسيحي، وهذا أمر بديهي، يختلف عن العودة الأفلاطونية، وذلك لأن كلمة التحول في المسيحية تعني شيئين: التوبة والتكفير عن الذنب وبالتالي التغير الجذري للفكر وللروح. والحال ـ هنا أيضاً أتكلم بصفة

تخطيطية مثلما فعلت بالنسبة للعودة ـ يبدو لي أن هذه التوبة المسيحية تتميز بالآتي:[١١] **أولاً**، الهداية التي تتضمن تغيراً وتبدلاً مفاجئاً. وعندما أقول مفاجئاً، فإنني لا أريد أن أقول إنه لم يتم التحضير له أو الاستعداد له منذ فترة طويلة ومن خلال مسار معين. وفي جميع الأحوال ـ هل هنالك استعداد أم لا، وهل هنالك مسار أم لا، وهل هنالك جهد أم لا، وهل هنالك زهد أم لا؟ ـ فإنه يجب، لكي تكون هنالك توبة وهداية، أن يكون هنالك حدث فريد ووحيد ومفاجئ سواء كان حدثاً تاريخياً أو ميتاتاريخي، يقلب ويحول دفعة واحدة نمط وجود الذات .**ثانياً**، ودائماً في هذه التوبة والهداية المسيحية ـ هذا الانقلاب المفاجئ، والدرامي، والمأساوي، والتاريخي والميتاتاريخي للذات ـ فإن هنالك انتقالاً وعبوراً: انتقال من نمط وجودي إلى نمط وجودي آخر، ومن الموت إلى الحياة، ومن الفناء إلى الخلود، ومن الظلمة إلى النور، ومن سيادة الشيطان إلى سيادة الإله. . . الخ. **وثالثاً** وأخيراً، إن لديكم في هذه التوبة والهداية المسيحية عنصراً ناتجاً عن العنصرين السابقين، ويمثل نقطة تقاطع بينهما وهو أنه لا يمكن أن تكون هنالك توبة وهداية إلا في حالة ما إذا كانت هنالك قطيعة داخل الذات نفسها. إن النفس التي تتوب وتهتدي هي نفس تتخلى عن نفسها: التخلي عن النفس والولادة في نفس أخرى وحياة أخرى وفي شكل جديد ليس له أية علاقة بكينونته ووجوده، ولا في نمط وجوده وكينونته، ولا في عاداته ، ولا في خلقه مع النفس السابقة، وهذا بالضبط ما يشكل أحد العناصر الأساسية للتوبة والهداية المسيحية.

وفي مقابل هذا، إذا نظرنا إلى الكيفية التي تم بها وصف هذا التحول في الفلسفة والأخلاق، وفي ثقافة النفس التي أحدثكم عنها في المرحلة الهلنستية والرومانية، وإذا ما نظرنا كيف وُصف هذا التحول نحو النفس[١٢]، وهذه العودة إلى النفس[١٣]، فإنني أعتقد أننا نجد عمليات وإجراءات جد مختلفة مقارنة بالتحول المسيحي الذي بيَّناه.

أولاً، لا وجود للقطيعة بالتحديد. هنا بالطبع يجب أن نكون أكثر تحديداً، سأحاول أن أطور هذا قليلاً بعد قليل. تجدون بالتأكيد عدداً من العبارات التي تبدو وكأنها تشير إلى شيء مثل القطيعة ما بين النفس ونفسها، وإلى التغير والتحول الفجائي والجذري للنفس. تجدون عند سنيكا، وعند سنيكا بشكل خاص، لأنه الوحيد الذي استعمل العبارة: اهرب من نفسك/ افلت من نفسك

fuger a se[١٤]. وتجدون عند سنيكا نفسه كذلك، في الرسالة رقم ٦ إلى لوقيليوس على سبيل المثال، عبارات مهمة. انه يقول: مستحيل ما أشعر به من تقدم، لقد أنجزت تقدماً. ليس تصحيحاً بسيطاً emandatio. إنني لا اكتفي بالتعديل والتغيير والتحسين، بل لدي انطباع بأنني أتحول وأتبدل وأغير وجهي transfigurari[١٥]. ثم لاحقاً، وفي نفس هذه الرسالة، يتحدث عن تغير في ذات النفس mutation mei[١٦]. ولكن، خارج هذه الإشارات القليلة، وهو شيء أساسي ومميز في هذا التحول الهلنستي والروماني، فإن القطيعة لا تحدث في النفس؛ إنها ليست داخل النفس هذه القطيعة التي بها وبواسطتها تُنزع النفس من نفسها، وتتخلى عن نفسها من أجل أن تولد من جديد، وذلك بعد موت متصور أو مجازي. وإذا كانت هنالك قطيعة ـ وهنالك بالفعل قطيعة ـ فإنها قطيعة تتم مع ما يحيط بالنفس. إنها حول النفس، فحتى لا تكون النفس مستعبدة أكثر، وتابعة ومكرهة، وجب إجراء هذه القطيعة. إذن لدينا سلسلة كاملة من الألفاظ ومن المفاهيم التي تؤدي إلى قطيعة النفس في علاقتها بما تبقى. ولكن ليست قطيعة للنفس مقارنة بالنفس أو بالنسبة للنفس. لديكم كل الألفاظ التي تعيّن وتحدد الهروب pheugein[١٧]، والتراجع والابتعاد والتقاعد anakhôreŝis. تعلمون أن التراجع له معنيان: تراجع الجيش أمام العدو (عندما يتراجع الجيش أمام العدو، فانه إما أن ينسحب أو أن يستسلم). ويفيد التراجع كذلك هروب العبد الذي يذهب إلى القرية khôra، وينفلت بذلك من الإخضاع ومن منزلة العبودية. يتعلق الأمر بهذه الأشكال من القطيعة. وسنجد تحرير النفس عند سنيكا (على سبيل المثال في مقدمة القسم الثالث من **القضايا الطبيعية**[١٨]، أو في الرسائل رقم ١[١٩] و٣٢[٢٠] و٨[٢١]... الخ). هنالك مجموعة من العبارات التي تؤدي جميعها إلى قطيعة النفس أو انقطاع النفس بالنسبة للبقية، أو أن تقطع مع البقية. إنني أشير إلى أهمية أشكال المجاز والتشبيه والاستعارة التي قدمها سنيكا، وهي أشكال معروفة جداً. فهو يحيلنا إلى الاستدارة، ولكن بمعنى مغاير لاستدارة الدوامة التي اشرنا إليها قبل قليل. ففي الرسالة رقم ٨ يقول سنيكا: إن الفلسفة تجعل الذات تدور حول نفسها. وهي إشارة إلى حركة طقوسية متعلقة بالسيد الذي يعتق أحد عبيده، بحيث يقوم بتدويره على نفسه[٢٢]. يستعمل سنيكا هذه الصورة ليقول إن الفيلسوف يقوم بتدوير الذات على نفسها، وذلك من أجل تحريرها[٢٣]. إذن، هي قطيعة من أجل النفس، وقطيعة حول النفس، وقطيعة في صالح النفس أو من اجل النفس، ولكن ليست قطيعة في النفس أو داخل النفس.

ثانياً، المهم في هذا التحول، الذي يتعارض ويتقابل مع فكرة التوبة، هو أنه في هذا التحول الهلنستي والروماني، يجب تحويل النظر نحو النفس. يجب أن تكون النفس بمعنى ما تحت النظر، وتحت العين والبصر. وهنا، نجد سلسلة كاملة من العبارات مثل: "انظر" blepe se[٢٤] التي نجدها عند ماركوس أورليوس. أو: "لاحظ نفسك" observa te[٢٥]. أو: "راجع نفسك" se respicer[٢٦]. أو: "درّب نفسك" prosekhein ton noun heauto[٢٧]. . . الخ. يجب إذن أن تكون النفس تحت أنظارنا وتحت أعيننا.

وثالثاً وأخيراً، يجب أن تذهب إلى النفس كما لو أنك تذهب نحو هدف معين. وهنا لا يتعلق الأمر ببساطة بحركة العين، بل هي حركة الكائن في كليته، الحركة التي عليها أن تتجه نحو النفس كهدف وحيد. إن الذهاب إلى النفس هو في الوقت نفسه عودة إلى النفس: مثلما نعود إلى مرفأ أو ميناء، أو أكثر من ذلك مثلما يعود الجيش إلى مدينته وإلى قلعته وحصنه الذي يحميه. وهنا أيضاً نجد سلسلة كاملة من المجازات والتشبيهات حول النفس ـ الحصن والنفس ـ القلعة[٢٨] ـ النفس التي هي بمثابة الميناء الذي نلجأ إليه ونحتمي به. . . الخ[٢٩] ـ التي تبيّن بقوة وجلاء هذه الحركة التي نتوجه بها نحو النفس، وفي الوقت نفسه نعود بها إلى النفس. لدينا هنا، بالإضافة إلى ذلك، في هذه الصور غير المتناسقة مباشرة، مشكل قائم، مشكل يبيّن فيما اعتقد توتر وقلق هذه العبارة وهذا التصور وهذا المفهوم وهذه الممارسة وهذا المخطط العملي للتحول والتغير ـ وذلك قياساً إلى ما أعتقد انها في الفكر الهلنستي والروماني لم تكن مسألة واضحة كفاية ولا محددة ألا وهي: هل النفس شيء نعود إليه لأنه معطى سابق، أم هي هدف علينا بلوغه مثلما نبلغ الحكمة؟ ليس هذا واضحاً تماماً. فهل النفس هي النقطة التي نعود إليها من خلال مسار طويل من التقشف والزهد والممارسة الفلسفية؟ أم هي الهدف الذي نحتفظ به دائماً أمام أعيننا، والذي نصل إليه من خلال الحكمة؟ أعتقد أن لدينا هنا احد العناصر الأساسية غير اليقينية، ويشوبها تذبذب أساسي في هذه الممارسة المتعلقة بالاهتمام بالنفس.

على كل حال ـ وهذه هي الميزة الأخيرة التي أريد أن أبرزها في هذا المفهوم المتعلق بالتحول مع هذه الأنا ce moi[*] التي نعود إليها، أو التي نتوجه

(*) هذه هي المرة الأولى التي استعمل فيها فوكو كلمة "الأنا" بدلاً من النفس والذات (م).

إليها. يتعلق الأمر بإقامة عدد من العلاقات التي تميّز، ليس حركة التحول والتغيُّر، ولكن على الأقل نقطة وصولها وبلوغها ونقطة اكتمالها وتمامها. هذه العلاقات التي لدينا حول النفس، ومن النفس إلى النفس، يمكن أن تكون على شكل فعل، على سبيل المثال: نحمي النفس، ندافع عن النفس، نسلّحها، نجهّزها[٣٠]. هذه العلاقات أيضاً يمكن أن تتخذ شكل علاقة مواقف وتوجه: نحترم النفس، نشرّفها[٣١]. وأخيراً، يمكن أن تتخذ شكل العلاقة مع الدولة، بمعنى ما: نحن أسياد أنفسنا، نحن نملكها، لنا أنفسنا (علاقة قانونية)[٣٢]. أو أيضاً: نشعر مع أنفسنا بالرغبة والمتعة أو حتى بالشهوة[٣٣]. ترون، إذن، أن التحول الذي تحدد هنا هو حركة متجهة نحو النفس، ولا تبتعد عنها العين، وتبقى هدفاً وغاية يجب بلوغها، لأنها تحقق العودة. وإذا كان التحول في شكله المسيحي يأخذ شكل قطيعة وتغيُّر داخل النفس، فانه بالنتيجة يصبح نوعاً من التذويت العابر trans-subjectivation، إذا جاز القول. وإنني أرى أن التحول الفلسفي في القرون الأولى من تاريخنا الميلادي، لم يكن ذاتاً عابرة. إنه ليس طريقة لإدخال قطيعة أساسية في الذات، لأن التحول الفلسفي عملية طويلة ومستمرة، ويمكن أن اسميه بالتذويت الذاتي auto-subjectivation، بدلاً من التذويت العابر. وذلك لأن المسألة الأساسية لهذا التحول تكمن في الإجابة عن هذا السؤال: كيف نؤسس علاقة تطابقية وتامة بين النفس ونفسها، وذلك من خلال جعل النفس هدفاً وغاية؟ هذا هو الرهان في هذا التحول الفلسفي.

وإنكم لترون بالنتيجة أننا بعيدون جداً، فيما يبدو لي، عن المفهوم والتصور المسيحي للتوبة. وعلى كل فإن كلمة "التوبة" التي تجدونها في الأدب، وفي النصوص اليونانية الكلاسيكية، وحتى في المرحلة التي أحدثكم عنها، لم يكن لها أبداً معنى التحول. إنكم تجدون عدداً من الاستعمالات التي تؤدي إلى فكرة تغيير الرأي. عندما نتأكد من شخص ما، فإننا في هذه الحالة «نغير رأينا»[٣٤]. كما تجدون أيضاً مفهوم التوبة مقروناً بالأسف والندم، وكذلك بالمكابدة والمعاناة وتبكيت الضمير، وكلها معانٍ توحي بالسلب والبخس (تجدون هذا المعنى عند ثيوقيديدس Thucydide في الكتاب الثالث)[٣٥]. ليس للتوبة في الأدب اليوناني في تلك المرحلة معنى ايجابي، وإنما تتميز بمعنى سلبي. وهكذا تجدون عند إبقتاتوس قوله: يجب طرد الأحكام الخاطئة من عقولنا. يجب طرد هذه الأحكام الخاطئة، لماذا؟ لأنها تجبرنا على أن نؤاخذ ونلوم أنفسنا، وأن نندم ونتوب. كما

أنه لدينا في هذه الحالة بعض الأفعال مثل: استند makhestai, basanizein، وكذلك تاب، ندم metanoein[٣٦]، وكلها تفيد الآتي: لا تكوّن أحكاماً خاطئة حتى لا تندم وتتوب. تجدون أيضاً في مدخل كتاب إبقتاتوس هذا: «لا يجب أن تترك نفسك تؤخذ بهذا النوع من المتع التي تؤدي إلى التوبة والندامة»[٣٧]. وهنالك نصيحة عند ماركوس أورليوس تقول: «يجب بالنسبة إلى كل فعل أن تسال هذا السؤال: ألا يؤدي هذا إلى الندم والتوبة؟ [me metanoeso ep aute: ألا أتوب واندم بهذا الفعل؟ م. ف]»[٣٨]. الندم والتوبة، إذن، هو ما يجب تجنبه وتفاديه. ولأنه يجب تفادي هذا الندم والتوبة، فإن هنالك جملة من الأفعال التي لا يجب القيام بها، وبالتالي علينا رفضها. . . الخ. إذن، التوبة هي ما يجب تجنبها وتفاديها. كل هذا من أجل أن أقول لكم إنني لا اعتقد انه يمكن دمج ما يتعلق بهذه الموضوع الخاص بتحول النفس، والرجوع إلى النفس، بنوع من التوبة والندامة باعتبارها تحولاً أساسياً يحدث من خلال انقلاب كامل للذات نفسها. ليس الأمر كذلك. إننا نجد التوبة مرتبطة بالقطيعة مع النفس، وبتجدد النفس وبالقيمة الايجابية لها في النصوص المتأخرة جداً. إنني لا أتحدث، بالتأكيد، عن النصوص المسيحية التي هي، ابتداء من القرن الثالث، أو على الأقل منذ تأسيس الشعائر والطقوس الكبرى للتوبة والندامة وتبكيت الضمير التي أعطت التوبة معنى ايجابياً. إنكم لن تجدوا كلمة التوبة في القاموس الفلسفي، بمعناها الايجابي وبمعنى تجدد الذات بنفسها، إلا في القرنين الثالث والرابع. فعلى سبيل المثال، تجدون ذلك في نصوص الفيثاغوريين مثل هياروقلس Hiéroclés الذي يقول: «التوبة هي بداية الفلسفة» arkhe tes philosophias. إنها الهروب phuge من كل ما هو حركة أو خطاب غير معقول .وهي الاستعداد والتحضير الأولي والأساسي لحياة بلا ندامة. وهنا، وبالفعل، نجد التوبة بمعناها الجديد، إذا شئتم، وبالمعنى الذي تمّت صياغته أو على الأقل في جزء منه من قبل المسيحية، أي فكرة التوبة بوصفها تغييراً وانقلاباً وتعديلاً لكينونة الذات، وبلوغاً لحياة حيث لا ندم ولا أسف ولا تبكيت فيها[٣٩].

ترون، إذن، في هذا الجزء الذي أريد دراسته الآن، أن الأمر لا يتعلق بالعودة الأفلاطونية ولا بالتوبة المسيحية، لا بهذا ولا بذاك. إنهما لا ينطبقان ولا يناسبان ولا يلائمان وصف هذه الممارسة وهذا النمط من التجربة التي نجدها في نصوص القرن الأول والثاني من تاريخنا الميلادي. وكل هذا الاستعداد، وكل هذا

الحذر الذي اتخذته تجاه تحليل هذا التحول يعود إلى نص أساسي وجوهري، كتبه بيار هادو Pierre Hadot منذ حوالى عشرين سنة(٤٠). لقد كان ذلك خلال مؤتمر فلسفي، حيث قدم عرضاً حول التحول والتوبة، وكان في اعتقادي، تحليلاً أساسياً ومهماً للغاية، وذلك لأنه قال إن التحول أو التبدل كان له نموذجان في الثقافة الغربية: نموذج العودة ونموذج التوبة. العودة، كما يقال مفهوم وتجربة تقتضي عودة الروح إلى منبعها ومصدرها؛ إنها الحركة التي بواسطتها تتم العودة نحو كمال الكائن، وبها تضع نفسها في الحركة الأزلية للكائن. ولهذه العودة نموذج نمطي هو اليقظة والانتباه مع التذكر. نفتح عيوننا ونكتشف النور، ومن ثم نعود إلى منبع النور الذي هو في الوقت نفسه منبع الكائن. أما بالنسبة للتوبة فقال إنها تستند إلى نموذج آخر، وتخضع لمخطط آخر. إنها تتعلق بانقلاب في الفكر والروح، وبتجدد جذري؛ إنها تتعلق بنوع من إعادة الولادة أو الولادة الجديدة للذات في علاقتها بالموت والبعث والنشور، وبوصفها تجربة للنفس وتضحية النفس بنفسها. تتكوّن التوبة من قطبين دائمين في الفكر الغربي وفي الروحانية الغربية وفي الفلسفة الغربية. والحال، فإنني أعتقد أن هذا التقابل يمكن أن يكون بالفعل قاعدة جيدة للتحليل بالنسبة للتحوّل والتبدل كما كان وكما طُبّق ومُورس وجُرّب ابتداء من المسيحية نفسها. ومع ذلك، أرغب في قول الآتي: إذا ما أخذنا الأمور في تطورها التعاقبي، وإذا ما تتبعنا مسار موضوع التحول خلال الأزمنة القديمة، فإنه يبدو لي أنه من الصعب أن نُظهر هذين النموذجين، وهذين المخططين، بوصفهما قاعدة للتفسير والتحليل التي تسمح بفهم ما جرى وحدث في الحقبة التي تبدأ، إجمالاً، من أفلاطون إلى المسيحية. يبدو لي أنه إذا كان مفهوم العودة مفهوماً أفلاطونياً بالفعل، ويمكن حتى أن نقول إنه مفهوم فيثاغوري ـ أفلاطوني، لأنه تبلور وتشكل بطريقة واضحة وجلية في النصوص الأفلاطونية (إذن في القرن الرابع [قبل الميلاد])، فإنني اعتقد أن عناصره قد تم تعديلها بقوة وبشكل كبير في الفكر اللاحق، وخارج التيارات والاتجاهات الفيثاغورية والأفلاطونية تحديداً. فلقد حاول الفكر الأبيقوري والكلبي والرواقي. . . الخ ـ من دون أن يصل إلى شيء فيما اعتقد ـ أن يحدد التحوّل بشكل يختلف والنموذج الأفلاطوني للعودة. ومع ذلك، فإنه في هذه المرحلة التي أحدثكم عنها، في هذا الفكر الهلنستي والروماني، فإن لدينا مخططاً آخر للتحوّل هو مخطط التوبة، هذه التوبة المسيحية التي تنتظم حول التضحية بالنفس

والتخلّي عنها وإنكارها والانقلاب المفاجئ والمأساوي لكينونة الذات. ما أحاول إذن القيام به ودراسته الآن مع قدر كبير من التحديد هو أن ما بين هذه العودة الأفلاطونية وقبل أن تُوضع وتحلّ محل التوبة المسيحية، فقد تم إدراك الحركة التي بواسطتها تكون الذات مدعوة إلى أن تتحوّل نحو نفسها، وأن تتوجه إلى نفسها، وأن تعود إلى نفسها. وهذا التحوّل الذي يختلف عن العودة والتوبة هو ما أريد دراسته، وسأدرسه بطريقتين.

سأحاول اليوم أن ادرس مسألة تحوّل وتبدل النظرة، وذلك ضمن موضوع "التحوّل إلى النفس"، ومسألة "انظر إلى نفسك" وعلاقتها بـ "اعرف نفسك". ونظراً لأهمية الموضوع ـ يجب أن تنظر إلى نفسك، يجب أن تستدير نحو نفسك، يجب أن توجه بصرك نحو نفسك، لا يجب أن تبعد نظرك عن نفسك، يجب أن تكون نفسك دائماً تحت بصرك ـ يبدو أن لدينا هنا موضوعاً يقربنا بقوة من موضوع: "اعرف نفسك". وان معرفة النفس لنفسها هي المعنية في [هذا الإيعاز]: "حوِّل نظرك نحو نفسك". ماذا يعني عندما يقول بلوتارخوس وإبقتاتوس وسنيكا وماركوس أورليوس بوجوب امتحان النفس وآختبارها، ووجوب النظر إلى النفس؟ هل يتعلق الأمر بنداء ودعوة إلى أن تكون النفس موضوعاً [للمعرفة]؟ هل هو نداء "أفلاطوني"؟ أليس نداءً مشابهاً جداً للنداء الذي نجده في الأدب المسيحي والرهباني لاحقاً، وذلك في صورة نصيحة الحذر التي تترجمها عدة وصايا مثل: انتبه إلى كل الصور والتمثلات والتصورات التي تنفذ إلى الروح. لا تتوقف عن اختبار كل حركة تحدث في قلبك. حاول أن تفك رموزها وعلاماتها وآثار غوايتها. حاول أن تحدد ما إذا كان الذي ينفذ إلى روحك قد أوحى به اللّه أم الشيطان. أو أكثر من هذا: ألا يوجد أثر للشهوة في الأفكار التي تنفذ إلى فكرك وروحك، وتبدو وكأنها صافية وخالصة؟ باختصار، لدينا هنا، وانطلاقاً من الممارسة الرهبانية، عدد من أشكال النظر إلى ذات النفس مختلفة جداً عن النظرة الأفلاطونية(٤١). والسؤال الواجب طرحه في اعتقادي، هو [هذا]: عندما ينادي إبقتاتوس وسنيكا وماركوس أورليوس وغيرهم بوصية "انظر إلى نفسك"، هل يتعلق الأمر بالنظرة الأفلاطونية ـ انظر إلى نفسك حتى تكتشف بذور الحقيقة ـ أم: يجب أن تنظر إلى نفسك حتى تتبين في نفسك آثار الشهوة وتكتشف أسرار ضميرك arcane conscientiae؟ اعتقد أن الأمر هنا لا يتعلق لا بهذا ولا بذاك. إن النصيحة القائلة: "أدر نظرك نحو نفسك"، لها معنى جد

خاص ومتميز ومختلف عن "اعرف نفسك" الأفلاطونية، وعن "اختبر نفسك" الخاصة بالروحانية الرهبانية. ماذا تعني "انظر إلى نفسك" في نصوص بلوتارخوس وسنيكا وإبقتاتوس وماركوس أورليوس... الخ؟ أعتقد، أنه ولكي نفهم ما تعنيه عبارة "انظر إلى نفسك"، يجب بداية أن نطرح هذا السؤال: عن أي شيء ندير نظرنا ونحوّل نظرنا؟ إن إدارة وتحويل النظر نحو النفس، تعني ابتداء: حوّل نظرك عن الآخرين. وتعني لاحقاً: حوّل نظرك عن العالم وعن الآخرين.

أولاً، أدر نظرك نحو نفسك يعني أن تحوّله عن الآخرين. وأن تحوله عن الآخرين يعني أن تحوله عن الحركة اليومية، وعن الفضول الذي يجعلنا نهتم بالآخرين... الخ. لدينا نص مهم للغاية في هذا الموضوع، نص صغير، مثل جميع نصوص بلوتارخوس، ونص عادي، ومع ذلك فإنه نص دال جداً في أعتقادي. دال جداً لأنه يحيلنا إلى ما يجب أن نفهمه من تحويل النظر عن الآخرين. إنني أتحدث عن كتابه: **في الفضولية**. في هذا الكتاب نقرأ مجازين لهما أهمية كبيرة. في البداية، يحيل بلوتارخوس إلى ما يحدث في المدن(٤٢). يقول: تُشيَّد المدن كيفما اتفق، وفي ظروف سيئة للغاية بحيث تكون ضيقة وغير مريحة بسبب الرياح السيئة التي تخترق المدينة، وكذلك بسبب قلة الضوء... الخ، هكذا كنا نفعل سابقاً. ثم جاءت مرحلة كان علينا فيها أن نختار بين نقل هذه المدن كلية، أو إعادة تنظيمها وتأهيلها، وكما نقول "إعادة توجيهها". ويستعمل لهذا الغرض تحديداً عبارة strephein(٤٣)، أي العمل على تدوير المنازل حول نفسها، وتوجيهها بشكل مختلف، بحيث تفتح النوافذ والأبواب بطريقة مغايرة. أو كما يقول، أيضاً، يمكن أن نهدّ الجبال، أو نبني الجدران حتى لا تضرب الرياح المدن وسكانها بطريقة مؤذية وضارة وخطرة ومهلكة ومزعجة... الخ. [إذن:] ثمة إعادة توجيه للمدينة. **ثانياً**، وفي الصفحات التالية، يقول بلوتارخوس متحدثاً عن المنزل: لا يجب أن تكون نوافذ المنزل مفتوحة على نوافذ الجار. أو على كل حال، إذا كانت لدينا نوافذ تفتح على الجار، فيجب علينا أن نقوم بغلقها، وأن لا نفتح تلك النوافذ التي تفتح على غرف الرجال والنساء والحيوانات الأليفة، حتى لا نعرف ما يجري بداخلها ولا نستطيع مراقبتها. ويقول هذا هو ما يجب القيام به مع النفس: لا تنظر إلى ما يحدث للآخرين، ولكن أنظر إلى ما يحدث في نفسك. ولدينا انطباع ـ انطباع أولي على الأقل؛ إنه يتعلق بتعويض معرفة الآخرين، أو الفضول السيئ تجاه الآخرين، بامتحان جدي للنفس. والأمر

عينه نجده عند ماركوس أورليوس، في مناسبات عديدة وأماكن مختلفة، بحيث تجدون هذه النصيحة: لا تهتم بالآخرين، من الأفضل جدا أن تهتم بنفسك. وهكذا نجد في الكتاب الثاني، المقطع رقم ٨، هذا المبدأ: عموماً، لسنا أبداً بؤساء إذا لم نهتم بما يحدث في روح الآخرين[٤٤]. وفي الكتاب الثالث، المقطع رقم ٤ نقرأ: «لا تستغل الجزء المخصص لك في هذه الحياة لكي تتخيل ما يفعله الآخر»[٤٥]. وفي الكتاب الرابع، المقطع رقم ١٨، نقرأ: «أي راحة سنجنيها إذا لم ننظر إلى ما يقوله أو يفعله أو يفكر فيه جارنا، ولكن فقط بما نقوم به نحن ti autos poiei؟»[٤٦]. إذن، لا تنظر إلى ما يجري عند الآخرين، واهتم بنفسك، واعتنِ بنفسك.

لكن يجب أن ننظر في هذا الشيء الذي نبحث عنه عندما ندير نظرنا. فما الذي يجب النظر فيه في هذه النفس، عندما نتوقف عن النظر إلى الآخرين؟ يجب التذكير أولاً أن كلمة "فضول" pragmosunê لا تعني الرغبة في المعرفة، وإنما تعني الإفشاء والكشف. أي، لا تتدخل في ما لا يعنيك. ويقدم بلوتارخوس تحديداً لها في غاية الدقة في بداية بحثه: إنها الرغبة في الاطلاع على مساوئ الآخرين philomatheia allotriôn kakôn[٤٧]. إنه الاهتمام بكل ما ليس خيراً عند الآخرين. إنه الاهتمام بعيوب الآخرين. إنه الاستمتاع بمعرفة الأخطاء التي يرتكبونها. لذا يقدم بلوتارخوس نصيحة مغايرة: لا تكن فضولياً. أي: بدلاً من أن تهتم بأخطاء وعيوب الآخرين، أهتم بالأحرى بأخطائك وعيوبك أنت hamartêmata[٤٨]. انظر إلى مثالبك. ولكن في الواقع، عندما ننظر في تطور نص بلوتارخوس نفسه، ندرك أن الطريقة التي يجب أن تتم بها عملية استدارة النظر من الآخرين إلى النفس[٤٩]، لا تقتضي أبداً إحلال وإبدال النفس أو ذات النفس بالآخر، بوصفها موضوعاً لمعرفة ممكنة أو ضرورية. يستعمل بلوتارخوس كلمات تعيّن وتحدد جيداً هذه الاستدارة: إنه يستعمل على سبيل المثال كلمة "انتقال" perispasmos أو metholkê. فماذا يعني الانتقال في هذا الفضول؟ يقول: يجب إدارة روحك trepêin tên psukhên نحو أشياء مريحة أكثر، بدلاً من مساوئ ومآسي الآخرين[٥٠]. وما هي هذه الأشياء المريحة؟ يقدم ثلاثة أمثلة تعيّن وتبيّن ثلاثة ميادين[٥١]. أولاً، من الأفضل دراسة أسرار الطبيعة aporrêta phuseos. وثانياً، من الأفضل قراءة التاريخ الذي كتبه المؤرخون. فرغم كل ما نطلع عليه من مساوئ للناس في هذه التواريخ، إلا أنها مساوئ قد تراجعت

وتقادمت بحيث لم نعد نتأثر بها؛ **وثالثاً** وأخيراً، يجب الذهاب إلى القرية والاستمتاع بالهدوء والراحة هناك. إذن، يقترح علينا البحث في أسرار الطبيعة، وقراءة التاريخ، والراحة otium كما يقول اللاتينيون، أو العيش في القرية: هذا ما يجب إحلاله محل الفضول، أي بدلاً من هذا الفضول، عليك أن تقوم بهذه الأعمال. وبالإضافة إلى هذه الميادين الثلاثة ـ أسرار الطبيعة،التاريخ وحياة القرية الهادئة ـ يجب مزاولة بعض التمارين: يعدد بلوتارخوس تمارين مناهضة للفضول، ويقترح، بداية، تمارين الذاكرة. وهي تمارين معروفة وقديمة منذ الفيثاغوريين على الأقل: [لا] تتوقف عن التذكر، وعن كل ما تعلّمته[٥٢]. يجب ـ وهنا يذكر مثلاً معروفاً ـ "افتح خزائنك"[٥٣]، بمعنى: علينا أن نحفظ كل ما تعلمناه كل يوم وبشكل منتظم؛ يجب أن نحفظ عن ظهر قلب ما تعلّمناه، ونتذكر النصائح التي قرأناها. . . الخ. ثانياً، تمرين يقتضي التجوال من دون النظر إلى هنا أو هناك، وبخاصة، كما يقول، من دون أن تنظر إلى الكتابات المرسومة على القبور، والتي تقدّم معلومات حول حياة الأشخاص وزواجهم. . . الخ: يجب أن تتجول ونظرك متجه إلى الأمام، وكما يقول، يجب أن تكون مثل الكلب الذي علّمه سيده أن يتبع خطاً مستقيماً، وذلك بدلاً من الجري شمالاً وجنوباً. وأخيراً، وعندما تحين فرصة ما، وحدث ما، وتشعر برغبة فضولية ما، فما عليك إلا رفضها وعدم تلبيتها. كذلك يقول بلوتارخوس: عليك أن تضع أمامك مأكولات طيبة وشهية وتقاومها، إن هذا تمرين جيد[٥٤] ـ تماماً مثلما قاوم سقراط ألقيبيادس عندما تمدد بجانبه. كما يقول: يجب على سبيل المثال، عندما تصلنا رسالة ونفترض أنها تتضمن أخباراً سارة، علينا أن نمتنع عن فتحها وقراءتها، علينا أن نتركها جانباً لفترة معينة، بل ولأطول فترة ممكنة[٥٥]. هذه هي التمارين المضادة التي يقترحها للفضولية: أن تكون مثل الكلب، أن يكون نظرك مستقيماً، أن لا تفكّر إلا في الهدف والغاية. وكما ترون، فإن ما يعترض عليه بلوتارخوس في موضوع الفضول، وفي هذه الرغبة في معرفة ما يجري من شر عند الآخرين، هو أن نحول النظر إلى ما يجري في أنفسنا. ما يعترض عليه ليس هو حركة الفكر والانتباه التي تجعلنا نحاول أن نلتقط بأنفسنا كل ما يمكن أن يكون شراً. لا يتعلق الأمر بالكشف عن مواطن الضعف والمساوئ والأخطاء الماضية. إذا كان يجب أن ننفصل وننقطع عن هذه النظرة الشيطانية والخبيثة والمؤذية حول الآخر، فإنما من أجل أن نتمكّن من التركيز على أنفسنا، وعلى

الطريق المستقيم الذي يجب علينا إتباعه، والذي يؤدي بنا نحو الهدف. يجب أن نركّز على أنفسنا. لا يتعلق الأمر بالكشف عن أنفسنا. إن تمرين التركيز على الذات، التمرين الذي به أو بواسطته نستطيع أن نجمع نشاطنا وكل انتباهنا حول ذاتنا، وحول هذا التوتر الذي يؤدي بنا نحو الهدف، لا يتعلق أبداً بفتح الذات بوصفها حقلاً للمعرفة، والقيام بالتالي بالتفسير والكشف. وبنفس الطريقة، يعترض ماركوس أورليوس عن الفضولية عندما يقول: لا يجب أن تنظر إلى ما يجري عند الآخرين، ولا أن تلتفت إلى جوانبك، وإنما أسعى نحو هدفك[٥٦]. أو أيضاً عندما يقول: حتى لا تصاب نفسك بدوار الأفكار التافه والخبيث والسيئ، عليك أن تستدير عن الآخرين، وتستمع لقائدك الداخلي فقط[٥٧].

ترون، إذن، وإنني أؤكد على هذا كثيراً، أن هذا التحول والتغير والقلب للنظر المطلوب، في مقابل الفضول السيئ المتعلق بالآخرين، إن هذا التحول لا يجعل من النفس موضوعاً للتحليل والاكتشاف والتفكير. يتعلق الأمر بالأحرى بدعوة إلى التركيز الغائي. يتعلق الأمر بالنسبة للذات بأن تنظر جيداً إلى هدفها الخاص. يتعلق الأمر بأن تكون الذات تحت النظر والبصر بطريقة واضحة جداً. ومن أجل هذا نسعى ونعمل لكي يكون لنا وعي واضح بهذا الهدف، ولما يجب القيام به حتى نتمكن من تحقيق هذا الهدف، وذلك باستعمال الإمكانيات التي لدينا حتى نستطيع الوصول إليه. يجب أن أكون منتبهاً دائماً، وأن أقوم بجهد دائم. [لا يتعلق الأمر] بأن تصبح نفسك موضوعاً للمعرفة، وحقلاً للوعي أو اللاوعي، بل موضوعاً لانتباه دائم ومستمر، وفي حالة من اليقظة الدائمة بهذا التوتر الذي به تذهب وتتوجه إلى الهدف. يتعلق الأمر بهذه المسافة التي تفصلنا عن الهدف، تلك المسافة ما بين ذات النفس والهدف الذي يكون موضوعاً، ولا يتعلق الأمر بمعرفة استكشافية ولكن بانتباه وبحذر. ترون، إذن، أن ما يجب التفكير فيه هو تركيز من نمط رياضي. يجب التفكير بغرض الاستعداد للمنافسة والمسابقة والجري والعدو. يجب التفكير بغرض الاستعداد للصراع والمنازلة. يجب التفكير في هذه الحركة التي يُرمي بها السهم نحو الهدف. نحن هنا أقرب كثيراً من التمرين المشهور لرامي السهم الذي هو، كما تعرفون، مهم للغاية عند اليابانيين على سبيل المثال[٥٨]. يجب أن نفكر في أكثر من هذا بكثير وليس في شيء مثل اكتشاف النفس كما نجده في الممارسة الرهبانية: أفرغ النفس مما حولها، ولا تجعلها منشغلة بحيث تنصرف عن نفسها بسبب الضجيج، وبسبب هذه الوجوه،

وبسبب هؤلاء الأشخاص الذين يحيطون بها. قُمْ بإفراغ ما حول نفسك، فكّر في الهدف، أو بالأحرى في العلاقة ما بين نفسك وهدفك، فكّر في هذا المسار الذي يفصلك عما أنت متجه إليه، وما تريد الوصول إليه. هذا المسار الذي ينتقل من النفس إلى النفس هو ما يجب أن نركّز عليه انتباهنا بشكل كامل. إنه حضور النفس مع النفس، رغم هذا الفاصل الذي يكون بين النفس والنفس. هذا هو ما يجب أن يكون، فيما اعتقد، هدف وموضوع تحويل النظر الذي كان متجهاً نحو الآخرين، والذي يجب الآن أن نعيده إلى النفس، لا بوصفها موضوعاً للمعرفة، وإنما إلى هذه المسافة ما بين النفس والهدف الذي يجب بلوغه. وهذا الهدف الذي يجب بلوغه هو النفس.

هذا، فيما اعتقد، ما يمكن قوله عن هذا الجانب من تحويل النظر نحو ذات النفس[المختلف] عن النظر إلى الآخرين. وفي الحصّة الثانية، سأحاول أن أبيِّن لكم ماذا يعني هذا؟ وما هو الشكل الذي يتخذه النظر حول النفس عندما نعارضه ونقابله بالنظر إلى أشياء العالم ومعرفة الطبيعة؟ جيد، لكم بعض الدقائق للاستراحة، إذا سمحتم. ثم نستأنف.

الهوامش

(١) A-J. Fesugiere, *Hermétisme et Mystique païenne*, Paris, Aubier Montaigne, 1967, pp. 251 - 255.

(٢) Epictète, *Entretiens*, III, 16, 15, ed. citee, p. 57.

(٣) Marc Aurele, *Pensée*, IX, 42, ed. citee, p.108.

(٤) Plotin, *Ennéades*, IV, 4, 2.

(٥) *Les lettres à Lucilius* 11, 8, 53, 11, 94, 67.

(٦) Platon, *La République*, livre VII, 518c - d, ed. citee, p. 151. & P. Aubin, *Le Problème de la conversion*, Paris, Beauchesne, 1963.

(٧) انظر درس ٦ كانون الثاني/ جانفي، الساعة الثانية، مقطع **ألقيبيادس** (١٢٧هـ)، حيث يبين سقراط لألقيبيادس جهله، ويدفعه نحو الاهتمام بنفسه.

(٨) Platon, *Phèdre*, 249b - c. trad. L. Robin, ed. citée, p. 42.

(٩) Platon, *Cratyle*, 400c, & *Gorgias*, 439 a, trad. A. Croiset, ed. citée, pp. 174 - 175.

(١٠) Epictète, *Manuel & Entretiens*, I, 1 & III, 8.

(١١) في سنة ١٩٨٠ وفي الدروس: ١٣، ٢٠، ٢٧، حلل ميشيل فوكو موضوع التوبة، انطلاقاً من كتاب ترتوليانس (حوالى ١٥٥ ـ ٢٢٥)، وكان الأمر يتعلق بمقارنة التحول في المسيحية بنظيره في الفلسفة الأفلاطونية.

(١٢) Cf. *Le Souci de soi*, op. cit., p. 82.

(١٣) Cf. Epictète, *Entretiens*, III, 22, 29 ; III, 16, 15; II, 24, 106.

(١٤) انظر، درس ١٧ شباط/ فيفري، الساعة الثانية، وفيه تحليل لمقدمة كتاب القضايا الطبيعية لسنيكا (الخاص بعبودية النفس التي يجب التحرر منها).

(١٥) Sénèque, *Lettre a Lucilius*, t. I, livreI, lettre 6, 1, ed. citée, p. 16.

(١٦) *Ibid.*, lettre 6, 2, p. 17.

(١٧) Epictète, *Entretiens*, III, 15, p. 57.

(١٨) حول تحليل هذا النص، انظر درس ١٧ شباط/ فيفري، الساعة الثانية.

(١٩) Sénèque, *Lettres à Lucilius*, t. I, livre I, lettre, 1, 1, p. 3.

(٢٠) *Ibid.*, lettre 23, 3, p. 142.

(٢١) *Ibid.*, lettre 8, 2, p. 23.

(٢٢) *Entretiens*, II, 1, 26 - 27, p. 8.

(٢٣) Sénèque, *Lettres à Lucilius*, t. I, livre I, lettre, 8, 7, p. 24.

(٢٤) Marc Aurele, *Pensée*, VII, 55 &VIII, 38.

(٢٥) Sénèque, *Lettres à Lucilius*, t. I, livre II, lettre, 16, 2, p. 64. & *Ibid.*, lettre 20, 3, p. 82.

(٢٦) Sénèque, *Lettres à Lucilius*, t. III, livre X, lettre, 83, 2, p. 110.

(٢٧) انظر درس ٢٠ كانون الثاني/ جانفي، الساعة الأولى.

(٢٨) انظر الدرس نفسه، الإحالة رقم ١٠، ص ٩٨.

(٢٩) Sénèque, *Dialogues*, t. II, trad. A. Bourgery, Paris, Les Belles Lettres, 1923, p. 74.

(٣٠) انظر درس ٢٤ شباط/ فيفري، الساعة الثانية، حول مفهوم التجهيز والاستعداد.

(٣١) انظر درس ٢٠ كانون الثاني/ جانفي، الساعة الأولى، حول موضوع معالجة النفس.

(٣٢) Cf. *Le Souci de soi*, pp. 82 - 83.

(٣٣) Cf. *Ibid.*, pp. 83 - 84.

(٣٤) Xénophon, *Cyropédie*, t. I, 1 - 3, trad. M.Bizos & E. Delebecque, Paris, Les Belles Lettres, 1971, p. 2.

(٣٥) Thucydide, *La Guerre du Péloponnèse*, t. II - 1, livre III, XXXVI, 4, trad. R. Weil & J. de Romilly, Paris, Les Belles Lettres, 1967, p. 22.

(٣٦) Epictète, *Entretiens*, II, 22, 35, p. 101.

(٣٧) Epictète, *Manuel*, 43, trad. E. Bréhier, in, *Les Stoïciennes*, op. cit., p. 1126.

(٣٨) Marc Aurèle, *Pensée*, VIII, 2, P. 83.

(٣٩) Hierocles, *Aureum Pythagoreorum Carmen Commmentarius*, XIV - 10, med. F. G. Koehler, Stuttgart, Teubner, 1974, p. 66.

(٤٠) P. Hadot, «Epistrophe et metnoia», in *Actes du XI Congres International de Philosophie*, Bruxelles, 20 - 26 aout 1953, Louvain - Amsterdam, Nauwelaerts, 1953, vol. XII, pp. 31 - 36.

(٤١) انظر درس ٢٦ آذار/ مارس لسنة ١٩٨٠، وهو الدرس الأخير، حيث اعتمد فوكو على توجيه الضمير عند كاسيانوس.

(٤٢) Plutarque, *De la curiosité*, 515b - d, trad. J. Dumortier & J. Defradas, ed. citée, pp. 266 - 267.

(٤٣) *Ibid.*, 515b, p. 266.

(٤٤) Marc Aurele, *Pensée*, II, 8, p. 12.

(٤٥) *Pensée*, III, 4, p. 20.

(٤٦) *Pensée*, IV, 18M p. 31.

(٤٧) Plutarque, *De la curiosité*, 515d, 1, p. 267.

(٤٨) *Ibid.*, 515d - e, p. 267.

(٤٩) *Ibid.*

(٥٠) *Ibid.*, 517c, 5, p. 271.

(٥١) *Ibid.*, 5, 6 & 8, 517c - 519c, pp. 271 - 275.

(٥٢) Jamblique, *Vie de Pythagore*, trad. L. Brisson & A - Ph. Segonds, ed. citée, 164, p. 92.

(٥٣) Plutarque, *De la curiosité*, 520a, 10, pp. 276 - 277.

(٥٤) Plutarque, *Le Démon de Socrate*, 585a trad. J. Hani, ed. citée.

- انظر التحليل الأولي لهذا النص في درس ١٢ كانون الثاني/ جانفي، الساعة الاولى.

(٥٥) *De la curiosité*, 522d, 15, p. 283.

(٥٦) Marc Aurèle, *Pensée*, IV, 18, p. 31.

(٥٧) *Pensée*, III, 4, p. 20.

(٥٨) كان ميشيل فوكو من كبار قراء هذا المؤلف:

- E. Herrigel, *Le Zen dans l'art chevaleresque du tir a l'arc* (1978), Paris, Dervy, 1986.

- قدم له هذه المعلومة صديقه دانيال دوفير.

[١٢]

درس ١٠ شباط/ فيفري ١٩٨٢

الساعة الثانية

إطار نظري عام: الحقيقي والذاتي. ـ معرفة العالم وممارسة الاهتمام بالنفس عند الكلبيين: مثال دمتريوس. ـ مميزات المعارف المفيدة عند دمتريوس. تشكيل الخلق. ـ المعرفة الفزيولوجية عند ابيقور. ـ الاستعداد الفزيولوجي الابيقوري.

رأينا قبل قليل ماذا يعني "تحويل النظر من الآخرين إلى النفس" عند بلوتارخوس وماركوس أورليوس. أريد الآن أن انظر في مسألة أكثر أهمية، ونوقشت كثيراً، وهذه المسألة متعلقة بمعرفة ماذا يعني "تحويل النظر من العالم وأشيائه إلى النفس". إن هذه مسألة صعبة ومعقدة بالفعل، وسأتوقف عندها كثيراً، نظراً لكونها تقع في إطار المسألة التي أريد أن اطرحها هذه السنة ـ مع أنني قد حاولت طرحها في سياق آخر وذلك منذ فترة زمنية ـ وتتمثل أساساً في السؤال: كيف تتحدد وتتعين العلاقة ما بين قول الحق le dire-vrai/la veridiction[١]، وممارسة الذات؟ وبشكل عام: كيف أن قول الحق وحكم (النفس والآخرين) يرتبط الواحد منهما بالآخر؟ هذه هي المسألة التي حاولت دراستها وفقاً لملامح وأشكال عديدة ـ سواء تعلق الأمر بالجنون والمرض العقلي أو بالسجون والجريمة. . . الخ. ـ وما أرغب فيه الآن، وانطلاقاً من السؤال الذي طرحته حول الجنسانية، هو أن أصوغ هذه المسألة بطريقة مختلفة ومحددة جداً، وذلك [بالعودة إلى حقب] تاريخية قديمة جداً، مقارنة بالميدان الذي سبق وأن اخترت دراسته سابقاً. أريد أن أقول الآتي: إن هذا السؤال المتعلق بقول الحق وحكم الذات، أريد أن اطرحه الآن من خلال الفكر القديم السابق على المرحلة المسيحية. أريد أن اطرحه كذلك في شكل وفي إطار تشكل وتكون علاقة النفس

بالنفس، وذلك بهدف أن أبيّن كيف انه في إطار هذه العلاقة ما بين النفس والنفس، استطاع أن يتشكل نمط من تجربة النفس التي هي، فيما يبدو لي، تميّز التجربة الغربية، التجربة الغربية لعلاقة الذات بنفسها أو بذاتها، ولكن كذلك التجربة الغربية حيث الذات تستطيع أن تحكم الآخرين، وأن تفعل/ تؤثر في الآخرين. وهذا السؤال المتعلق بمعرفة كيف ترتبط معرفة الأشياء بالعودة إلى النفس هو الذي نراه يظهر في عدد من النصوص في المرحلة الهلنستية والرومانية التي أريد أن أحدثكم عنها. ولقد سبق لسقراط أن طرح هذا الموضوع في محاورة **فيدروس**. تعرفون انه كان يقول: هل يجب الاختيار بين معرفة الشجر ومعرفة البشر؟ ولقد اختار معرفة البشر[٢]. إن هذا الموضوع نجده كذلك لاحقاً عند السقراطيين عندما قالوا، الواحد تلو الآخر، إن ما هو مهم ومفيد ومقرر ليس معرفة أسرار العالم والطبيعة، وإنما معرفة الإنسان لنفسه[٣]. إن هذا الموضوع نجده في المدارس الفلسفية الكبرى الكلبية والابيقورية والرواقية، وهنا أريد، باعتبار أن لدينا عدداً كبيراً من النصوص المباشرة، أن نحاول معرفة كيف طُرحت هذه المسألة وكيف تحددت أولاً عند الكلبيين، ثم لاحقاً عند الابيقوريين، وثالثاً وأخيراً عند الرواقيين؟

أولاً، عند الكلبيين. الكلبيون، على كل حال، بحسب ما استطعنا معرفته عنهم من خلال جملة من العناصر والمؤشرات غير المباشرة التي نُقلت إلينا، وبالنسبة للمرحلة التي تعنينا، ومن خلال مؤلفين آخرين، أن وضعية الحركة الكلبية بالنسبة إلى هذه المسألة المتعلقة بالعلاقة "معرفة الطبيعة/ معرفة النفس" (عودة إلى النفس، تحوّل نحو النفس)، هي بالتأكيد أكثر تعقيداً مما تظهر عليه. يجب أن نتذكر، على سبيل المثال، ديوجانس اللايرسي، عندما كتب **حياة ديوجانس**، وأشار إلى أن ديوجانس هذا، قد عُيِّن معلماً للأطفال، ولكننا لا نعرف من يكون[٤]. لقد قدم لهؤلاء الأطفال تربية حاول من خلالها أن يُطلعهم على جميع المعارف والعلوم، وذلك بتقديم ملخص محدد جداً حتى يتمكنوا من أن يتذكروا تلك العلوم طوال حياتهم، وفي مختلف المناسبات التي تعرض لهم. إذن، إن رفض الكلبيين لمعرفة أشياء الطبيعة هي من دون شك مسألة ملتبسة بشكل ما. وفي المقابل، وبالنسبة للمرحلة التي أتحدث عنها ـ أي بداية الإمبراطورية الرومانية ـ لدينا، كما تعلمون، نص طويل نسبياً ذكره سنيكا في كتابه: **في الفائدة**، الكتاب رقم ٧، وهو نص لدمتريوس الذي كان فيلسوفاً كلبياً،

وعاش في روما، وتأقلم مع الأوساط الارستقراطية[٥]. إن دمتريوس كان فيلسوفاً مشهوراً، وكان كاتم أسرار الإمبراطور تراسيا بيتوس، وكان الشاهد والمنظِّم الفلسفي نوعاً ما لانتحار الإمبراطور: عندما أراد تراسيا بيتوس أن ينتحر، وفي اللحظات الأخيرة قبل الموت، دعا دمتريوس إلى أن يكون بجانبه. وبعد أن اخرج الجميع، شرع في حوار مع دمتريوس حول الخلود. وبهذه الطريقة السقراطية مع دمتريوس أنهى الإمبراطور حياته ومات[٦]. لقد كان دمتريوس فيلسوفاً كلبياً، ولكنه كلبي على درجة رفيعة من التحضر؛ لقد كان كلبياً متأقلماً. وسنيكا يتحدث دائماً عن دمتريوس، ويشير إليه بإعجاب كبير. والنص الذي أورده سنيكا عن دمتريوس يبدأ بالقول: يجب أن نحفظ للفكر وللروح صورة الرياضي. هذا موضوع يجب أن نعود إليه ـ سأحاول أن أشرحه لكم قليلاً ـ وهو موضوع ثابت، وله دور كبير وقيمة معتبرة عند الكلبيين مقارنة بأي موضوع آخر[٧]. إذن، يجب أن تكون رياضياً جيداً. فمن هو الرياضي الجيد؟ إن الرياضي الجيد، كما يقول، ليس هو من تعلّم كل الحركات الممكنة التي نحتاجها بلا شك، وليس الرياضي كذلك من يؤدي جميع الحركات التي نستطيع القيام بها. لأنه يكفي، من أجل أن تكون رياضياً جيداً، معرفة الحركات ـ الحركات فقط ـ التي تُستعمل دائماً في المصارعة. ويجب أن تكون هذه الحركات المحددة التي تعرفها جيداً مألوفة حتى تكون تحت تصرفك، وتستطيع اللجوء إليها كلما سنحت الفرصة أو حل ظرف أو طرأ طارئ[٨].

انطلاقاً من هذا النموذج، ترون أن دمتريوس يطرح أو يقدم ما يمكن أن نسمّيه معيار الفائدة والمنفعة، مستبعداً ومهملاً وتاركاً كل الحركات الأخرى وبخاصة الحركات البهلوانية على الأقل التي يمكن أن نتعلمها ولا نستعملها وليس لها فائدة في المعارك الحقيقية للحياة. إذن، علينا أن نحتفظ بالمعارف التي نستعملها، والتي يمكن أن نلجأ إليها بسهولة، وفي مناسبات مختلفة من الصراع. لدينا، إذن، فيما يبدو، نوع من القسمة في مضمون المعارف نفسه، ما بين معارف غير مفيدة وغير مجدية، والتي يمكن أن تكون معارف العالم الخارجي. . . الخ، ومعارف مفيدة ونافعة، وتلك التي تتصل أو ترتبط مباشرة بالوجود الإنساني. وفي الواقع، فإنه انطلاقاً من هذا المرجع و[من هذا] النموذج، يجب أن نعرف كيف أن دمتريوس يميز بين ما هو جدير بالمعرفة وما هو غير جدير بالمعرفة. فهل هي تفرقة خالصة في المضمون ما بين: معرفة نافعة/ معرفة غير نافعة، أي هنالك من جهة

معارف غير مفيدة كمعارف العالم وأشياء العالم، ومن جهة أخرى معارف مفيدة ونافعة كمعارف الإنسان والوجود الإنساني؟ لننظر في النص، وللعلم فإن الترجمة التي استشهد بها هي ترجمة قديمة، إلا أن هذا لا يهمّ كثيراً. يقول دمتريوس: «يمكنك أن تتجاهل السبب الذي يحرك المحيط ويهزه من سكونه، يمكنك أن تتجاهل لماذا تظهر كل سبع سنوات صفة جديدة في حياة الإنسان [فكرة تفيد أن كل سبع سنوات ننتقل فيها إلى مرحلة جديدة من وجودنا، صفة أو ميزة جديدة، وهذا يعني بالنتيجة، انه يجب أن نتكيف مع نمط الحياة الجديدة؛ م. ف]؛ لماذا من النظرة البعيدة لا يحتفظ الرواق بأبعاده حيث تتقارب أطرافه وزواياه، وتتلامس أعمدته وتقل مسافاتها وأبعادها؟ ولماذا التوائم مختلفون في الخلقة، مع أنهم مجتمعون في الولادة، سواء كانت خلقة مشتركة أو منقسمة إلى كائنين، وإذا كان هنالك خلقتان، فلماذا يولدان في الوقت نفسه؟ إن قدر التوائم مختلف جداً، لماذا تضع الأحداث فيما بينهما كل هذه المسافات وهما قريبان إلى هذا الحد؟ لن تضيع شيئاً إذا أهملت الأشياء التي تكون معرفتها غير مفيدة. إن الحقيقة الغامضة تختفي في اليم والجب والهوة. إننا لا نستطيع أن نتهم الطبيعة بسوء النية والمقصد. ذلك انه ليس هنالك صعوبة في اكتشاف الأشياء التي لا فائدة منها غير الاكتشاف نفسه. فكل ما يجعلنا أفضل قد وضعته الطبيعة تحت أنظارنا وفي متناولنا»[٩]. والآن إليكم تعداداً بالأشياء التي تجب معرفتها، في مقابل تلك الأشياء التي لا طائل منها: «إذا تحصَّن الإنسان ضد الصدف، وإذا تغلب على الخوف، وإذا استبعد من طموحه الشره، فإنه لا يحتضن اللامتناهي وإنما يتعلم أن يبحث عن ثروته في نفسه؛ وإذا حدّ من رعب الآلهة والبشر، ووثق من أنه لا يخاف كثيراً من الإنسان، وأن لا يخشى شيئاً من اللّه، وإذا احتقر كل طيش ونزق يؤلمه ويعذّبه بوصفه من بهارج الحياة، فإنه سيصل إلى معرفة أن الموت لا يحدث أي الم، وأننا ننتهي كثيراً؛ وإذا أخلص وافني روحه في الفضيلة، ووجد الطريق والسبيل السهل أينما دعته ونادته؛ وإذا كان ينظر بوصفه كائناً اجتماعياً ولد ليعيش في جماعة؛ وإذا كان ينظر إلى العالم بوصفه سكناً مشتركاً للجميع؛ وإذا فتح ضميره للآلهة وعاش حياة عامة ـ حينئذ سيحترم أكثر من غيره [يحترم نفسه أكثر من غيره؛ م. ف]، فينفلت ويبتعد عن العواصف والأهوال، ويثبت في هدوء لا يتبدل ولا يتغير، حينئذ يكون قد جمع في نفسه كل المعرفة النافعة حقاً والضرورية، أما الباقي فما هو إلا تسلية ولهو في وقت الفراغ»[١٠].

وهكذا ترون أن هذه القائمة المضاعفة تتضمن الأشياء التي لا جدوى من معرفتها، والأشياء التي من المفيد معرفتها. من بين الأشياء التي لا فائدة ولا طائل من معرفتها، هنالك: أسباب الموج العاتي والمد الكبير، وإيقاع مرور سبع سنوات المنتظم في حياة الإنسان، وأوهام النظر، والأسئلة المتعلقة بالتوائم ومفارقات هذين الموجودين المختلفين رغم أنهما ولدا من العلاقة نفسها. . . الخ. إلا انه وكما ترون، إن كل هذه الأشياء التي لا فائدة من معرفتها ليست أشياء بعيدة عنا وموجودة في عالم بعيد. بالطبع لديكم، على الأقل، أسباب المد، إذ إننا نستطيع القول إن هذا ليس بعيداً عن الوجود الإنساني. ولكن في الواقع، فإن موضوع السؤال في كل هذه الأشياء هو على سبيل المثال: مسألة الصحة، ونمط الحياة، وإيقاع السنوات السبع الذي يمسّ الوجود الإنساني مباشرة. إن أوهام النظر هي مسألة أخطاء بشرية. ومسألة التوأم ومفارقاتها جعلت من موجودين ولدا من العلاقة نفسها، ولكن لهما مصيرين مختلفين: إنها مسألة القدر والمصير، إنها مسألة الحرية، ومسألة ما يحدد في العالم وجودنا ويتركنا مع ذلك أحراراً. إن كل هذه الأسئلة التي طرحت في قائمة هذه الأشياء هي التي لا يجب معرفتها بالضرورة، أو ليس من الضروري معرفتها. وبالنتيجة، ترون أننا هنا لسنا في نظام للتقابل بين القريب والبعيد، السماء والأرض، أسرار الطبيعة ثم بعد ذلك الأشياء التي تتصل بالوجود الإنساني. في الواقع إن ما يُميِّز هذه القائمة كلها بالأشياء غير النافعة للمعرفة، ما يكوِّن ميزتها المشتركة ليس فيما أعتقد ما يمكن أن يكون أشياء لا تتصل ولا ترتبط بالوجود الإنساني. إنها تتصل بوجودنا وترتبط به، بل وترتبط به عن قرب. إن ما هو مشترك بينها، وما يجعلها غير نافعة هو أنها، كما ترون، معارف متصلة بالأسباب: سبب ولادة التوأم، وسبب إيقاع السبع سنين، وسبب أوهام البصر، وسبب المد البحري. . هذا هو ما لا نحتاج إلى معرفته، لسنا في حاجة إلى معرفة الأسباب، وذلك لأن الطبيعة قد جعلتها مخفية مع أن لها أثاراً بادية وظاهرة. وبالنسبة لدمتريوس، فإنه لو كانت الطبيعة قد قدَّرت أن هذه الأسباب قابلة، بطريقة أو بأخرى، لأن تكون مهمة للوجود الإنساني والمعرفة الإنسانية، لأظهرتها وجعلتها مرئية. وإذا كانت الطبيعة قد أخفتها، فإن ذلك لا يعني أنها ممنوعة ولا يجوز تجاوزها. إن الطبيعة بيت الإنسان، وبالتالي من غير النافع معرفة هذه الأشياء وأخذها بعين الاعتبار. نستطيع أن نعرفها في حالة من الحالات، وهذا ما يشير إليه في نهاية النص، عندما قال دمتريوس: «إنه

مسموح للروح أن تتوقف عند هذه المناظرات التي تخدم زينة الفكر، أكثر مما تحميها وتحصّنها». كما قال في منتصف النص الذي قرأته عليكم: «إن اكتشاف هذه الأشياء ليس له من ثمرة غير الاكتشاف ذاته». إذن، إن هذه الأسباب مخفية. إنها مخفية لأن معرفتها غير نافعة. ولكن هذا لا يعني أنها ممنوعة، وإنما من الممكن معرفتها إذا ما أردنا ورغبنا في معرفتها، كنوع من الإضافة بمعنى ما، وذلك عندما تكون الروح (ابتعدت أو انسحبت إلى هذه المنطقة من الأمن التي تقدمها لها الحكمة in tutum retracto)[11]، وتعني أكثر على أساس من الاسترخاء والراحة ومن أجل الحصول على الرغبة الكامنة تحديداً في الاكتشاف نفسه، وفي البحث عن الأسباب. أي أنها رغبة ثقافية، ورغبة نافلة، ورغبة غير مجدية؛ إنها نوع من الرغبة التجميلية: إن ما بيَّنته لنا الطبيعة هو أن هذه الأشياء التي تتصل بنا وبوجودنا نفسه لا يمكن البحث في أسبابها. بل إن المعرفة بالأسباب باعتبارها معرفة ثقافية، وباعتبارها معرفة تجميلية وتزيينية، هي التي يندد بها دمتريوس ويعترض عليها وينتقدها ويرفضها.

وفي مقابل هذا، ما هي الأشياء التي تجب معرفتها؟ هنالك بعض الأشياء التي تخيف البشر، ولا شيء يمكن أن نخافه أكثر من الآلهة، إن الموت لا يحدث أي ألم أو شر، ومن السهل إيجاد [ما يؤدي] إلى الحكمة، وإنه يجب اعتبار أننا كائنات اجتماعية ولدت من أجل الجماعة. إنه أخيراً: معرفة أن العالم عبارة عن مسكن مشترك، حيث كل الناس مجتمعون من أجل أن يكوّنوا هذه الجماعة. كما ترون، فإن هذه السلسلة من المعارف التي يجب امتلاكها ليست إطلاقاً من نظام ما يمكن أن نسميه، وما أصبح يسمى في الروحانية المسيحية: «أسرار الضمير» arcana conscientiae[12]. إن دمتريوس لا يقول: أهمل معرفة هذه الأشياء الخارجية، وحاول أن تعرف تحديداً من تكون، وقم بعملية جرد لرغباتك ولعواطفك ولأمراضك. إنه لا يقول حتى: امتحن أو اختبر ضميرك. إنه لا يقترح نظرية في الروح، وهو لا يعرض ولا يبحث فيما تكون طبيعة الإنسان. إنه يتحدث على مستوى المضمون، أي عن الآلهة، عن العالم بشكل عام، وعن الناس والآخرين. مرة أخرى، إنه لا يطلب منا أن نحمل نظرة الأشياء الخارجية نحو الأشياء الباطنية؛ إنه لا يطلب أن نحمل نظرة الطبيعة نحو الوعي، أو نحو أنفسنا، أو نحو أعماق الروح. إنه لا يريد أن يحل محل أسرار الطبيعة، أسرار الوعي. إن الأمر لا يتعلق بالعالم. إن الأمر لا يتعلق إلا بالناس أو البشر. إن الأمر

لا يتعلق إلا بما يحيط بنا. إن الأمر يتعلق فقط بمعرفة الأمور بطريقة مخالفة. يتعلق الأمر بنموذج معرفي آخر، هذا ما يتحدث عنه دمتريوس. وما يعرضه ويقابله هو عالمان من المعرفة: الأول عالم الأسباب الذي يقول عنه إنه غير نافع، وعالم معرفة آخر، فما هو عالم المعرفة هذا؟ جيد، اعتقد أنه يمكن لنا أن نسميه ببساطة، نموذج "المعرفة العلائقية" relationnel، لأنه إذا ما أخذنا في الحسبان أن الأمر يتعلق بالآلهة والآخرين والعالم. . . الخ، فإن العلاقة من جهة هي بين الآلهة والبشر والعالم وأشياء العالم، ثم نحن. وبإظهاره النفس بوصفها حداً ولفظاً ثابتاً ومتكرراً في كل هذه العلاقات، يتعيّن علينا وجوباً أن نرفع أبصارنا عن أشياء العالم والآلهة والبشر. إنه في هذا الحقل العلائقي بين كل هذه الأشياء وأنفسنا يمكن للمعرفة أن تظهر وأن تنتشر. المعرفة العلائقية: يبدو لي، أنها الميزة الأولى والخاصية الأولى لهذه المعرفة المقبولة عند دمتريوس.

إنها أيضاً معرفة، إذا شئتم، من مصلحتها أن تكون منقولة ومنسوخة ومدونة مباشرة - وزد على ذلك فإنها مسجلة مباشرة في نص دمتريوس - في وصفات. يتعلق الأمر، يقول دمتريوس، بمعرفة أن على الإنسان أن يخاف قليلاً من البشر، وأن عليه أن لا يخاف من الآلهة، وبإمكانه أن يحتقر البهرجة والزينة، والنزق والطيش - أي المصائب وزينة الحياة معاً - وأن عليه أن يعرف أن «الموت لا يسبب أي الم، وأننا ننتهي ونفنى». بمعنى أن هذه معارف مصاغة على أنها مبادئ الحقيقة، وفي الوقت نفسه، تُعتبر وصفات. إنها إقرارات وصفية. وهي مبادئ، وذلك بمعنيين: بمعنى أنها منطوقات لحقيقة أساسية، وبمعنى أنها وصايا للتصرف. إنها حقائق ووصفات. وما تجب معرفته هو العلاقات: علاقات الذات بما يحيط بها. وما تجب معرفته هو أن ما هو معطى بوصفه حقيقة يجب أن ينظر إليه على انه وصية عملية وحكمة سلوكية.

و أخيراً، فإن هذه المعارف، ما إن نملكها وما إن نكتسبها، حتى يتغير نمط وجودنا، وبسببها نصبح أفضل مما كنا عليه، كما يقول دمتريوس. فبسببها، يتم احترامنا أكثر من قبل الآخرين، وبسببها نبتعد عن العواصف والهزات، ونبقى في هدوء دائم in solido et sereno stare: نستطيع أن نمكث ونبقى في العنصر الصلب والنزيه والصافي[١٣]. إن هذه المعارف تجعلنا في سعادة وغبطة beati[١٤]، ولهذا فإنها ترفض "البهرجة والزينة الثقافية". إن البهرجة الثقافية يمكن أن تكون حقيقية، ولكنها لا تغير شيئاً من نمط وجودنا. إن المعارف غير

المجدية والمرفوضة من قبل دمتريوس، هي معارف لا تتحد بمضمونها. إنها تتحد بنمط معرفة سببية تعاني من نقيصة مضاعفة، يمكن أن نحددها على أنها: **أولاً**، معارف لا يمكن أن تتحول إلى وصفات، وأنها غير ملائمة لأن تكون وصفات؛ وثانياً، ليس لها أثر على نمط وجودنا. وفي المقابل، سيكون هنالك نمط من المعرفة الذي يُراعي كل شيء في العالم (الآلهة، الكون، الآخرون... الخ)، وعلاقته بنا، ونستطيع أن نحوله إلى وصفات تحوّل وجودنا، أو ما نحن عليه. إن هذه المعارف تعدّل في حالة الذات التي تعرفها.

أعتقد أن لدينا هنا إحدى الخصائص الأكثر وضوحاً والأكثر تحديداً لما سيصبح أحد الخطوط والمعالم العامة في كل أخلاق المعرفة والحقيقة التي سنجدها في المدارس الفلسفية الأخرى، مع العلم أن نقطة التميز، والحدّ القائم، لا يمسّ مرة أخرى التمييز ما بين أشياء العالم وأشياء الطبيعة الإنسانية: إنه تمييز في عالم المعرفة، وفي طريقة معرفتنا بصدد الآلهة والبشر والعالم، والتي ستؤثر على الطبيعة، أريد أن أقول: بصدد كيفية عمل خلق الذات ethos. لليونان كلمة نجدها عند بلوتارخوس وعند ديونيسوس الهليقرناسي Denys d'Halicarnasse أيضاً، وهي كلمة مهمة للغاية. نجدها في شكل اسم موصوف، وفعل ونعت. إنها عبارة أو في الحقيقة سلسلة من العبارات والكلمات وهي: êthopoiein, êthopoiia, êthopoios التي تعني: عمل الخلق، إنتاج الخلق، تعديل وتحويل الخلق، كيفية الوجود، نمط وجود فرد ما. فما هو êthopoios؟ إنه الشيء الذي يميز تحويل نمط وجود فرد ما(١٥)[...] لنحتفظ له، إذا شئتم، بالمعنى الذي أعطاه إياه بلوتارخوس: تشكيل الخلق؛ القدرة على تشكيل الخلق، وعلى تكوين الخلق. جيد، يبدو لي أن التميز والقطيعة التي تم إدخالها في حقل المعرفة، مرة أخرى ليست تلك التي ستوصف بأنها غير مجدية في بعض مضامينها أو أنها نافعة ومجدية في بعض مضامينها، هي أن ما يميز تشكيل الخلق éthopoetique هو المعرفة أولاً. عندما تكون المعرفة شكلاً، وعندما تعمل بطريقة ما تكون فيها قادرة على إنتاج الخلق، عندها تكون نافعة. إن معرفة العالم مفيدة جداً: فبإمكانها أن تشكل الخلق (معرفة الآخرين أيضاً، ومعرفة الآلهة كذلك). وهنا تتميز وتتشكل وتتسم بما يجب أن تكون عليه المعرفة المفيدة والنافعة للإنسان. وترون بالنتيجة أن نقد هذه المعرفة غير المفيدة وغير النافعة لا تؤدي بنا إطلاقاً إلى تقييم معرفة أخرى لها مضمون آخر، والتي ستكون معرفة أنفسنا وسريرتنا.

إنها تؤدي بنا إلى وظيفة أخرى للمعارف نفسها المتعلقة بالأشياء الخارجية. وإن معرفة النفس، على الأقل في هذا المستوى، ليست على مسار كفيل بفكّ الرموز وخفايا الوعي. إن هذا التفسير للنفس سيتطور في المسيحية لاحقاً. المعرفة المفيدة، المعرفة التي يكون فيها الوجود الإنساني موضع تساؤل، هي معرفة علائقية حقيقية ووصفية في الوقت نفسه، وهي قادرة على إحداث أو إنتاج تغير وتحوّل في نمط وجود الذات. وهذا ما يبدو لي واضحاً كفاية في نص دمتريوس. وسنجد نماذج وطرقاً مختلفة في المدارس الأخرى.

والآن سأقرأ عليكم بعض النصوص الابيقورية. لقد رأيتم أن استدلال أو بالأحرى تحليل دمتريوس يقتضي أساساً بأن نميز ونقابل بين قائمتين تحددان نمطين من المعرفة: الأولى معرفة زخرفية مبهرجة وشكلية، وفي المقابل لدينا نمط من المعرفة الضرورية لمن أراد أن يثقف نفسه، ويجعل من نفسه غاية لحياته. إنها قائمة تجريبية، إذا شئتم. في مقابل هذا نجد عند الأبيقوريين مفهوماً وتصوراً في غاية الأهمية لكونه يغطي المعرفة، أو بالأحرى نمط عمل المعرفة الذي يمكن أن نجده عند بلوتارخوس باسم تشكيل الخلق êthopoetique. إن هذا المفهوم هو مفهوم الفيزيولوجيا phusiologia. وبالفعل، فإننا نجد في النصوص الأبيقورية حديثاً عن معرفة الطبيعة (معرفة الطبيعة باعتبارها معرفة مقبولة ومشروعة) تدعى عادة فيزيولوجيا. (الفيزيولوجيا إذا شئتم). فما هي هذه الفيزيولوجيا؟ تجدون في **الحِكَمْ الفاتيكانية**، ـ وفي الفقرة رقم ٤٥ ـ نصاً يُعرِّف الفيزيولوجيا. وللإشارة، فإن الفيزيولوجيا ليست ميداناً معرفياً يتعارض مع المعارف الأخرى، بل إنها طريقة في معرفة الطبيعة معرفة فلسفية مناسبة وملائمة لممارسة الاهتمام بالنفس. وعليه، فان النص يقول: «لا يكوّن علم الطبيعة أناساً متبجحين وبارعين في الكلام، ولا أناساً يتباهون بما لديهم من معارف يحسدهم عليها الجمهور، بل يكوّن أناساً متواضعين ومكتفين بذاتهم، أناساً يفتخرون بالخيرات التي يحملونها في ذاتهم لا بالخيرات الحاصلة عندهم بحسب الظروف»[١٦]. لننظر في هذا من جديد، إذا شئتم. يقول النص إن الفيزيولوجيا لا تكوّن المتبجحين paraskeuazei، والبارعين في الكلام ـ سأعود إلى هذا بعد قليل ـ أناساً يتباهون بالمعارف، هذه المعارف التي يحسدهم عليها الجمهور أو الحشد. إنهم أناس فخورون ومستقلون autarkeis. يظهر كبرياؤهم في الخيرات التي يمتلكونها، وليس في الخيرات التي تأتي بها الظروف والأشياء pragmata.

مثلما ترون، إن هذا النص يقوم على تقابل كلاسيكي [حيث اللفظ الأول هو] معرفة الثقافة ـ يستعمل ابيقور كلمة هنا paideia ـ معرفة ثقافة لها غاية هي: المجد، التباهي الذي يؤدي إلى السمعة والشهرة، وهو نوع من المعرفة المتبجحة. هذه المعرفة المتبجحة هي معرفة المتبجحين والمتباهين والمدّعيين والمتشدقين kompous، أناس يرغبون في تحقيق سمعة وشهرة عند الآخرين، ولكنها سمعة لا تعتمد ولا تستند في الواقع على أي شيء. هذه المعرفة هي تلك التي نراها عند أناس يقول النص عنهم إنهم «البارعون في الكلام أو فنانو الكلام أو صنّاع الكلام». ويستعمل لهذا الغرض كلمة phônês ergastikous، حيث تفيد كلمة ergastikous الصنّاع، العمال، أي أناس يعملون ليس من أجل أنفسهم، وإنما من اجل أن يبيعوا جهدهم ليحصلوا على أرباح. وما هو الموضوع الذي يعمل عليه هؤلاء الصنّاع؟ انه الصوت phones، بمعنى الكلمة وما تحدثه من ضجيج. وليس الكلمة باعتبارها منطقاً أو قانوناً أو عقلاً logos. أقول إنهم "صنّاع الكلمة". إنهم أناس يصنعون عدداً من الآثار المرتبطة بصوت الكلمات، من اجل أن يبيعوها، بدلاً من أن يكونوا أناساً يعملون من أجل أنفسهم بواسطة العقل، وبتعبير آخر، من خلال البنية العقلية للخطاب. إذن لدينا paideia، محددة بوصفها ثقافة نتباهى بها أمام الآخرين، وهي موضوع هؤلاء الصناع، صنّاع الكلام. وهؤلاء هم بالطبع المرغوبون أو المطلوبون أو المحبوبون من قبل الحشد، الحشد الذي يعرضون عليه هذه المعرفة. هذا الجزء من النص له أصداء متعددة في نصوص أبيقور التي نعرفها. فعندما يقول أبيقور: يجب أن تتفلسف لنفسك، وليس من اجل هلاد Hellade[١٧]، فإنه يحيل إلى هذا النشاط من الممارسة الحقيقية التي ليس لها أي هدف آخر غير ذات النفس. ويقابلها ويعارضها بأولئك الذين يدعون أن لديهم مثل هذه الممارسة، ولكنهم في الحقيقة لا يفكرون إلا في شيء آخر: عندما يتعلمون شيئاً ما ويعرضونه، فليس لهم من هدف غير نيل إعجاب هلاد. كل هذا يوضع تحت كلمة ـ كلمة تعرفون أنها استعملت في اليونانية بإيحاءات ايجابية ـ paideia[١٨]. إن paideia، هي نوع من الثقافة العامة، أو هي نوع من الثقافة العامة والضرورية بالنسبة للإنسان الحر. ومع ذلك، فإن paideia مرفوضة من قبل أبيقور باعتبارها ثقافة مباهاة وتبجح وتشدق وادعاء، وقد تم بناؤها فقط من قبل صنّاع الكلمة الذين ليس لهم من هدف آخر غير نيل إعجاب الحشد والجمهور.

فبماذا يقابل أبيقور هذه الثقافة العامة؟ يقابلها بالفيزيولوجيا تحديداً. وبالتالي فإن الفيزيولوجيا هي شيء آخر غير الثقافة العامة. بماذا تتميز الفيزيولوجيا عن الثقافة العامة؟

أولاً، إنها بدلاً من أن تصنع أناساً ليسوا أكثر من متبجحين ومتباهين، فما الذي تفعله هذه الفيزيولوجيا؟ انها تعدُّ وتحضِّر paraskeuê، والحال إننا نجد هنا هذه الكلمة التي سبق وان أكدت عليها، والتي يجب أن نعود إليها ألا وهي كلمة الإعداد/ الاستعداد paraskeuê[١٩]. إنها كلمة تفيد التجهّز والاستعداد، استعداد الذات والروح وتسلّحها كما يجب، وبطريقة ضرورية وكافية، أمام كل الظروف التي تصادفها في الحياة. إنها، تحديداً، ما يسمح بمقاومة كل الحركات والتوسلات التي تأتي من العالم الخارجي. إنها استعدادات تسمح ببلوغ الهدف من غير انحراف. إذن للفيزيولوجيا وظيفة الإعداد والتحضير، وأن تؤمِّن للروح التجهيز الضروري واللازم للكفاح والقتال من أجل هدفها ومن أجل انتصارها. إنها تتعارض والثقافة العامة.

وبتأمينها لهذا الاستعداد، تكون الفيزيولوجيا قادرة على العطاء والإنتاج والتأثير. اقرأ عليكم نص الترجمة الآتي: «رجال فخورون ومستقلون، يفتخرون بخيراتهم الخاصة، وليس بما تأتي به الظروف والمناسبات». والحال أنه يجب النظر من جديد في هذه الكلمات. الفخر هو sobaroi: هذه كلمة هي نوعاً ما نادرة، وتُستعمل للإشارة إلى حيوانات مثل الأحصنة التي تتفجّر حيوية ونشاطاً، ولكن من الصعب، التحكم فيها والحدّ منها، بسبب تلك الحيوية وذاك النشاط. انه لمن البديهي جداً أن تفيد هذه الكلمة وبصفة سلبية، إذا شئتم، أنه ليس على الأفراد أن يخافوا. وأن وظيفة الفزيولوجيا هي أن تجعل الأفراد لا يقعون في الخوف من الآلهة، الأمر الذي له أهمية كبيرة عند أبيقور، كما تعلمون. على أن الأمر يتجاوز فكرة الخوف والخشية إلى شيء آخر، وهو أن الفيزيولوجيا تمنح الفرد الشجاعة والبسالة ونوعاً من الإقدام الذي يسمح له بمجابهة ليس فقط الاعتقادات المتعددة التي فُرضت عليه، ولكن أيضاً مخاطر الحياة وسلطة أولئك الذين يريدون أن يفرضوا عليه القانون. وغياب الخوف يُعتبر نوعاً من الجموح والنشاط إذا شئتم. هذا ما تعطيه الفيزيولوجيا للأفراد الذين يتعلمونها.

ثانياً، هؤلاء الأفراد مستقلون autarkeis. بمعنى أنهم لن يصبحوا أبدا تابعين

إلا لأنفسهم. سيكونون في نوع من التضمن والاحتواء contenti (بمعنى إنهم مسرورون بأنفسهم ومع أنفسهم، ومكتفون بأنفسهم). ولكن عبارة: "يتضمن نفسه" هنا ليس بالمعنى الذي نعرفه، أي أن يكون مكتفيا بنفسه. هنا نجد أن للعبارة معنى سلبياً وآخر إيجابياً. يتمثل المعنى السلبي في أنهم ليسوا في حاجة إلى شيء آخر غير أنفسهم، ولكن وفي الوقت نفسه، فإنهم يجدون في أنفسهم مصادر ومنابع، وبخاصة الشعور بالرغبة والمتعة في هذه العلاقة الكاملة التي يقيمونها مع أنفسهم.

ثالثاً وأخيراً، تسمح الفيزيولوجيا للأفراد بأن يفتخروا بخيراتهم الخاصة وليس بالخيرات التي تأتي بها الصدف والظروف والمناسبات، أي بأن يقوموا بهذا التصنيف والترتيب المعروف، وبهذه القسمة المعروفة التي نعرف جيداً أنها أساسية في الوجود بالنسبة للأبيقوريين والرواقيين على حد سواء. ففي كل لحظة وأمام كل شيء، فانه يطلب ويسأل إن كان هذا يرتبط [بنفسه] أم لا؟[٢٠] وأن يضع فخره واعتزازه واكتفاءه وثقته في نفسه مقارنة بالآخرين. والواقع، أننا نعرف وندرك ما يتصل بالنفس، ونقيم تحكماً كاملاً بكلّ ما يتصل بالنفس، ومن دون حدود. وكما ترون، فإن الفيزيولوجيا، وكما تظهر في هذا النص لأبيقور، ليست إذن جزءاً من المعرفة. ستكون معرفة بالطبيعة، وبالفيزياء باعتبارها معرفة تؤدي إلى خدمة السلوك والتصرف الإنساني، ومعياراً لحريتنا وقدرة على تغيير الذات (هذه الذات التي تخاف من الطبيعة وما تعلمته حول الآلهة وحول أشياء العالم) إلى ذات حرة، ذات تجد في نفسها الإمكانية والمنبع لمتعتها ولذتها الثابتة والدائمة والهادئة تماماً، الذات التي تجد السكينة التامة والخالصة في نفسها.

إن هذا التعريف للفيزيولوجيا تجدونه في حكمة أخرى **من الحكم الفاتيكانية** الفقرة رقم ٢٩، جاء فيها: «بالنسبة لي، أريد أن أتحدث بنبوءة عن الأشياء المفيدة لجميع الناس حتى وإن لم يفهمني احد، بدلاً من أن أوافق على الآراء الشائعة بغرض الحصول على المدد من الغالبية ومن الحشد»[٢١]. ليس لدي الوقت الكافي لأشرح لكم كل هذا. أريد فقط أن أشير إلى شيئين أو ثلاثة أشياء، تبدو لي مهمة. ترون أن أبيقور يقول: «بالنسبة لي، استعمال حرية الكلام». الكلمة اليونانية، هي كلمة parrhêsia ـ التي سبق وأن قلت لكم إنه يجب أن نعود إليها ـ لا تعني هذه الكلمة الصراحة وحرية الكلمة فقط، وإنما تفيد تقنية الصراحة، تقنية تسمح للأستاذ والمعلم أن يستعمل كما يجب الأشياء الحقيقية التي يعرفها في ما

هو نافع، وما هو فعّال من أجل تحويل وتغيير تلميذه. إن حرية اللعب هذه، إذا شئتم، هي التي تستعمل تلك المعارف الملائمة بغرض التحويل والتعديل والتحسين فيما يتعلق بالذات. وترون، انه في [إطار] هذه الصراحة، التي ينادي ويطالب بها باعتبارها فيزيولوجيا، أي باعتبارها من الطبيعة، ولكنه لا يستعمل هذه المعرفة بالطبيعة إلا في إطار ما يخدم وينفع الذات، مستعيناً أو متخذاً من حرية [الكلمة] هذه، وقائلاً: أحب أن «أتحدث بنبوءة عن الأشياء المفيدة والنافعة لجميع الناس» على «أن أقبل بالآراء الشائعة»، أن «أقول الأشياء النافعة»، ويعبّر عنها باليونانية بكلمة khrêsmôdein؛ وهي كلمة مهمة. ترون أن أبيقور هنا يرجع إلى الكاهنة، وإلى المتنبئة (أوراكل)، وإلى نوع من الخطاب الذي نقول فيه وفي الوقت نفسه ما هو حقيقي وما يجب القيام به، خطاب يكشف عن الحقيقة ويصفها ويحددها. يقول: في حريتي كفزيولوجي، وباستعمال الصراحة الفيزيولوجية، فإنني أفضل أن اقترب أكثر من هذه الصيغة الكهنوتية التنبؤية حتى وإن كانت ملتبسة وغامضة، وأن أقول الحقيقة والوصفة في الوقت نفسه، بدلاً من أن اقتصر على الرأي السائد الذي هو من دون شك مفهوم من قبل الجميع، ولكنه في الواقع لا يغيّر شيئاً ـ بما أنه مقبول من قبل الجميع ـ في وجود الذات نفسها، أو في كينونة الذات نفسها. يجب أن نتحدث بصيغة تنبؤية موجهة إلى القلة القادرة على فهم حقائق الطبيعة، والتي يمكن أن تغيّر فعلياً نمط الوجود، وهذا ما يتطلبه فن وحرية الفيزيولوجيا. إنه فن قريب من الصيغ النبوية. كما أنه فن قريب من الطب أيضاً، وذلك بالنظر إلى هدفه المتمثل في تحويل الذات.

هذه هي الفيزيولوجيا، واعتقد أنكمْ تفهمون لماذا لا نميز بين معارف نافعة وأخرى غير نافعة من خلال المضمون والمحتوى، وإنما فقط من خلال الشكل الفيزيولوجي للمعرفة. ففي هذه النصوص التي هي عبارة عن تراكيب لمقاطع ابيقورية (رسالة إلى هيرودوت، ورسالة إلى فيثوخليس) نجد هذا المعنى في مقدمتهما. تعلمون أن هذه النصوص هي نصوص في الفيزياء، نصوص في الفيزياء "النظرية" إذا شئتم، وموضوعها النيازك والشهب وبنية وتركيبة العالم والذرات وحركاتها. . . الخ. وتم تقديم هذه النصوص ببيانات ومقدمات واضحة ومحددة جداً. ففي مقدمة رسالته إلى هيرودوت، نقرأ الآتي: «إنني أوصي بنشاط دائم في الفيزيولوجيا، وبهذا النشاط أضمن حياة هادئة تماماً»[٢٢] إذن، إن أبيقور يفرض نشاطاً دائماً لا يتوقف في الفيزيولوجيا، ولكنه يفرض على معرفة الطبيعة هذه أن

تحقق الهدوء التام. وبنفس الطريقة، فانه في بداية رسالته إلى فيثوخليس، يقول: «يجب أن تتأكد من أن معرفة ظواهر السماء ليس لها من هدف غير الطمأنينة واليقين، وأن حياتنا ليست في حاجة بالفعل إلى آراء فارغة، ولكنها في حاجة إلى أن تتجدد من غير اضطراب»[٢٣]. إن معرفة الشُهب، ومعرفة أشياء العالم، ومعرفة السماء والأرض، أي المعرفة الفيزيائية الأكثر نظرية لا يمكن إنكارها، وأن هذا الأمر مستبعد. إلا أنها مقدمة ومطروحة في الفيزيولوجيا بطريقة مفادها أن معرفة العالم يجب أن تكون جزءاً من ممارسة الذات حيال نفسها، وأن تكون عنصراً مناسباً، وعنصراً فعلياً وفعالاً في تحويل وتغيير الذات بنفسها. بتعبير آخر، إن المعرفة الفيزيولوجية مفيدة، لأنها عنصر أساسي في تغيير الذات. هذا هو إذا شئتم ما يتضمنه التقابل بين معرفة الأشياء ومعرفة ذات النفس، ولا يمكن تأويلها[*] لا عند الابيقوريين ولا عند الكلبيين، وكأنها تقابل بين معرفة الطبيعة ومعرفة الكائن الإنساني. إن التقابل الذي رسموه، والتقليل من أهمية بعض المعارف، يتصل فقط بهذا النمط من المعرفة. ما تتطلبه المعرفة المقبولة والصحيحة، بالنسبة للحكيم وبالنسبة للتلميذ، ليس هو معرفة عن ذواتهم وأنفسهم، ليست معرفة تتخذ الروح وتجعل من النفس موضوعاً للمعرفة. إنها معرفة الأشياء والعالم والآلهة والإنسان، ولكنها معرفة لها أثر ووظيفة تغيير وتحويل كينونة الذات. يجب على هذه الحقيقة أن تؤثر في الذات. هذا هو الفرق الكبير في إعتقادي. وهذا ما يجب تعيينه في هذه الممارسات الخاصة بالنفس، وبالطرق التي ترتبط بها مع الطبيعة ومع الأشياء، والتي لا يمكن أن تكون مقدمة أو مدخلاً لما سيكون لاحقاً نوعاً من تفكيك الوعي لذاته، أو تفسيراً ذاتياً للذات. وعليه، فانه في الحصة القادمة، سأحدثكم عن "معرفة النفس" و"معرفة الطبيعة" عند [الرواقيين].

الهوامش

(١) cf. *Dits et Ecrits*, op. cit., IV, n 330, p. 445 & n 345, p. 632.

(٢) Platon, *Phèdre*, 230d, trad. L. Robin, ed. citée, p. 7.

(٣) يحدد المؤرخون عادة "السقراطيون" بالفلاسفة المعاصرين الذين كانوا أصدقاء لسقراط

(*) هنا استعمل ميشيل فوكو لفظ التأويل الذي يقابله بالفرنسية interpretation (م).

والذين يمكن اعتبارهم بمثابة تلامذته المباشرين. ومن بين هؤلاء، يمكن أن نشير الى انتستانس Antisthene (استاذ ديوجانس الكلبي) الذي رفض المنطق والفيزياء واحتفظ فقط بالأخلاق، وكذلك أرستبوس القوريناثي) الذي كان يحتقر العلوم أيضاً ولا يبحث إلا في مبادئ الحياة الهادئة.

(٤) Diogène Laerce, *Vies, doctrines et sentences de philosophes illustres*, t. II, trad. R. Genaille, ed. citée, p. 17.

(٥) انظر درس ٢٧ كانون الثاني/ جانفي، الساعة الأولى، الإحالة ٤١.

(٦) نفسه، الإحالة ٤٢ و٤٣.

(٧) انظر درس ٢٤ شباط/ فيفري، الساعة الثانية

(٨) Sénèque, *Des bienfaits*, t. II, VII, 1, 4, trad. F. Prehac, ed. citée, p. 76.

(٩) *Des bienfaits*, t, VII, 1, p. 246 (trad. M. Baillard).

(١٠) *Ibid.*

(١١) *Ibid.*

(١٢) انظر، درس ٢٦ آذار/ مارس ١٩٨٠.

(١٣) *Des bienfaits*, t, VII, 1, p. 246.

(١٤) *Ibid.*

(١٥) Plutarque, *Vies*, t. III, 2, 4, trad. R. Flaceliere & E. Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 1964, p. 15.

(١٦) Epicure, «Sentence 45», in *Lettres et Maximes*, ed. citée, p. 259.

(١٧) *Ibid.*, p. 267.

(١٨) H-I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans L'Antiquité*, op. cit.

(١٩) انظر درس ٢٤ شباط/ فيفري، الساعة الثانية.

(٢٠) انظر الدرس الحالي، الساعة الأولى، الإحالة ١٠.

(٢١) Epicure, «Sentence 29», in *Lettres et Maximes*, p. 255.

(٢٢) Epicure, «lettre à Hérodote», 37, in *Lettres et Maximes*, p. 99.

(٢٣) Epicure, «lettre à Pythocles», 85 - 86, in *Lettres et Maximes*, p. 191.

[١٣]

درس ١٧ شباط/ فيفري ١٩٨٢

الساعة الأولى

التحول نحو النفس بوصفه شكلاً يؤدي إلى الاهتمام بالنفس. ـ مجاز الملاّح. ـ تقنية القيادة لفنون الحكم (الحوكمة). ـ فكرة أخلاق العودة إلى النفس: الرفض المسيحي والمحاولات الفاشلة في المرحلة الحديثة. ـ الحكومية والعلاقة بالنفس، ضد سياسة الذات القانونية. ـ التحول نحو النفس من دون مبدأ معرفة النفس. ـ نموذجان مستتران: التذكر الأفلاطوني والتفسير المسيحي. ـ النموذج المستتر: التحول الهلنستي إلى النفس. ـ معرفة العالم ومعرفة النفس في الفكر الرواقي. ـ مثال سنيكا: نقد الثقافة في الرسائل إلى لوقيليوس؛ حركة النظر في الأسئلة الطبيعة.

[...] [لقد بيَّنت لكم سابقاً كيف أن] الاهتمام بالنفس ـ هذا الاهتمام القديم الذي رأينا صياغته النظرية والنسقية الأولى في [محاورة] **ألقيبيادس** ـ قد تحرر من علاقته المفضلة بالتربية (البيداغوجيا)، وكيف تحرر كذلك من غايته السياسية وبالنتيجة كيف أنه، إجمالاً، خرج من الشروط التي ظهر من خلالها في **ألقيبيادس**، لنقل، إذا شئتم، في السياق السقراطي ـ الأفلاطوني. إذن إن الاهتمام بالنفس قد أصبح مبدأ عاماً وغير مشروط. وهو ما يعني أن "اهتم بنفسك" لم يعد شرطاً في لحظة معطاة من الوجود، وفي مرحلة من الحياة هي مرحلة الانتقال من المراهقة إلى مرحلة الرشد والنضج. لقد أصبح "اهتم بنفسك" وضعية معاشة مرتبطة بالحياة. وثانياً، إن الاهتمام بالنفس لم يعد مرتبطاً باكتساب منزلة ومكانة خاصة داخل المجتمع. لقد أصبح مرتبطاً بالكائن في كليته، وبالذات التي يجب أن تهتم بنفسها طوال وجودها، وأن تهتم بنفسها باعتبارها كذلك. وبهذا، نصل إلى مفهوم جديد لنصيحة وحكمة "اهتم بنفسك". ولقد بدأتُ في تحديد وتمييز

هذا المفهوم الجديد في الحصة الماضية: وهو مفهوم التحول نحو النفس. يجب على الذات في كليتها وفي مجملها أن تتحول نحو نفسها، وأن تدور نحو نفسها، وأن تكرس نفسها لنفسها. وهنا نجد مجموعة من العبارات الدالة وهي: عد إلى نفسك eisheauton. وأرجع إلى نفسك eph' heauten epistrephein[١]. وقم بالعودة إلى نفسك anakhôrein[٢]. وأرجع ad se recurrere[٣] ad se redire[٤]. وتراجع in se recedere[٥]. وأحتم se reducre in tutum[٦]. لدينا هنا مجموعة من العبارات التي تشير على الأقل إلى عنصرين من العناصر الأساسية التي تشكل الاهتمام بالنفس: **أولاً**، في كل هذه العبارات لدينا حركة حقيقية للذات في علاقتها بذاتها. لا يتعلق الأمر ببساطة، مثلما كان عليه الاهتمام بالنفس، نوعاً ما، بحركة "عارية" ومكتفية بالانتباه إلى ذات النفس، وبتوجيه النظر إلى النفس، وبالبقاء في حالة يقظة وحذر مع النفس. يتعلق الأمر هنا حقيقةً بنقلة، وبنوع من النقلة ـ التي يجب التساؤل عن طبيعتها ـ للذات في علاقتها بنفسها. على الذات أن تذهب نحو ذلك الشيء الذي هو نفسها. انتقال ومسار وجهد وحركة: كل هذا يجب الاحتفاظ به في هذه الفكرة المتعلقة بتحول النفس. **وثانياً**، في هذه الفكرة المتعلقة بالتحول إلى النفس، لدينا موضوع العودة وهو كذلك موضوع مهم للغاية، وصعب وغير واضح كفاية. فماذا تعني العودة إلى النفس؟ ما هي هذه العودة؟ وما هي هذه الحلقة؟ وما هو هذا الطي والانثناء الذي علينا إجراؤه والقيام به نحو حياتنا؟ ـ انتقال الذات نحو نفسها وعودة النفس إلى نفسها، هذان هما العنصران اللذان يجب توضيحهما وتجليتهما. وأعتقد أن هنالك نوعاً من المجاز الدائم والمتكرر، ويتعلق بالتحول نحو النفس وبالعودة إلى النفس وهو مجاز له دلالة، ويجب العودة إليه لا محالة.

يتعلق الأمر بمجاز الملاّح الذي يتضمن عناصر كثيرة. [**أولاً**:] فكرة، المسار والانتقال الحقيقي من نقطة إلى نقطة أخرى. **ثانياً**، مجاز يتضمن انتقالاً موجهاً نحو هدف وغاية. وهذا الهدف هو بالطبع الميناء والمرفأ والمرسى، باعتباره مكاناً آمناً وملاذاً مضموناً للجميع. وتجدون في هذه الفكرة الخاصة بالملاحة أن الميناء الذي نتجه إليه ونسعى نحوه هو بمثابة المكان الأصلي والوطن الذي نعود إليه. وبالتالي، فإن الذهاب والانتقال نحو النفس له دائماً طابع ملحمي وهو ما يُشكّل مضمون الفكرة **الثالثة**. والفكرة **الرابعة** التي نجدها مرتبطة بهذا المجاز هي أنه، ومن اجل العودة إلى هذا الميناء، وإذا كنا نرغب فعلاً بالعودة إليه آمنين، فإن

ذلك يعني أن هذا المسار يتضمن مخاطر، وأننا سنواجه طوال هذا المسار مخاطر غير معروفة يمكن أن تعترض وجهتنا، ويمكن أن تؤدي بنا إلى الضياع. وعليه، فإن هذا المسار رغم مخاطره هو الذي سيقودنا إلى مكان الخلاص، وذلك من خلال تجاوز المخاطر المعروفة والمجهولة. . . الخ. وأخيراً، ودائماً مع هذه الفكرة المتعلقة بالإبحار، أعتقد أنه يجب أن نحتفظ بهذه الفكرة وهي أن هذا المسار الذي يجب أن نقطعه حتى نصل إلى الميناء، ميناء الخلاص رغم المخاطر، يتطلب معرفة وتقنية وفناً، وذلك من أجل إنجازه على أحسن وجه وبلوغ الهدف والغاية. يجب أن تكون هنالك معرفة مركّبة ومعقدة، معرفة نظرية وعملية في الوقت نفسه، وكذلك معرفة حدسية وتخمينية، ومعرفة قريبة جداً من فن القيادة والتوجيه والإرشاد.

إن فكرة القيادة بوصفها فناً، وبوصفها تقنية نظرية وعملية في الوقت نفسه، وضرورية للوجود، هي فكرة مهمة في تقديري، وتستحق بالطبع أن تُحلل عن كثب، وذلك بالنظر، وكما سترون ذلك، إلى وجود ثلاثة أنماط من التقنيات المنتظمة جداً والتي تحيل إلى نموذج القيادة. هنالك أولاً الطب؛ وثانياً الحكم السياسي، وثالثاً توجيه وحكم النفس لنفسها[٧]. هذه الأنشطة الثلاثة (علاج، توجيه الآخرين، حكم النفس لنفسها) أنشطة منتظمة جداً، وتحيل إلى صورة القيادة في الآداب اليونانية والهلنستية والرومانية. وأعتقد أن صورة القيادة هذه تفرز وتُظهر جلياً نمطاً من المعرفة والممارسة، يعترف لها اليونان والرومان بنوع من القرابة، ومن أجلها حاولوا إقامة نوع من التقنية (فن، نظام من الممارسات يحيل إلى مبادئ عامة، وإلى تصورات ومفاهيم) متعلقة بـ"الأمير" وما يقتضيه حكم الآخرين وحكم النفس لنفسها ومعالجة وشفاء أمراض المدينة، وأمراض المواطنين، وأمراضه الخاصة. فالذي يحكم كما تُحكم المدينة، ويعالج أمراضه الخاصة هو الطبيب الذي يقدم آراء لا تخص أمراض الجسد فقط، ولكن أمراض الروح أيضاً. وأخيراً، لدينا مجموعة من التصورات في الفكر اليوناني والروماني التي تنتمي، فيما اعتقد، إلى نمط المعرفة ذاتها، وإلى نوع النشاط نفسه، وإلى نوع المعرفة الحدسية والتخمينية. وأعتقد، أننا نستطيع أن نتابع تاريخ هذا المجاز عملياً إلى غاية القرن السادس عشر، وتحديداً إلى غاية تعريف وتعيين فن جديد في الحكم متمركز حول داعي المصلحة العليا raison d'etat، ويتميّز بشكل جذري عن حكم النفس/ الطب/ حكم الآخرين ـ من دون أن تبقى صورة هذه

القيادة غير مرتبطة بنشاط يُسمى تحديداً بنشاط الحكم(٨). باختصار، في كل هذا ترون أن ممارسة الاهتمام بالنفس هذه، كما ظهرت وتمّت صياغتها في القرون الأخيرة المسماة وثنية، وبداية القرون المسيحية، كانت فيها النفس بمثابة هدف ونهاية لمسار غير مؤكد، ومن المحتمل أن يكون دائرياً، ومن الممكن أن يكون مصحوباً بمخاطر على الحياة.

أعتقد أنه يتوجب علينا أن نفهم الأهمية التاريخية التي يمكن أن تكون لهذه الصورة المنقولة والمدونة لعودة النفس، وبخاصة تفردها في الثقافة الغربية. وذلك لأنه إذا ما وجدنا، فيما أعتقد، وبصورة واضحة جداً، وبديهية للغاية، هذا الموضوع المدون حول عودة الذات في الحقبة التي أحدثكم عنها، فإنه لا يجب أن ننسى أمرين أساسيين: **الأول** متعلق بالمسيحية ورفضها لفكرة عودة النفس بهذه الصيغة، وهو رفض له ملابساته. ومن ذلك أن الزهد المسيحي يقوم على مبدأ أساسي وهو أن رفض النفس يُعتبر لحظة أساسية وجوهرية لما سيمكّنك من بلوغ الحياة الأخرى، أي بلوغ النور والحقيقة والخلاص(٩). ولا نستطيع بلوغ الخلاص إذا لم نتخلص [من أنفسنا] ولم نرفض أنفسنا. وهذا التباس صعب ومعقد بالطبع ـ ويتطلب العودة إليه ـ في هذا البحث عن خلاص النفس من خلال شرط أساسي هو التخلي عن النفس والتخلص من النفس. ولكن، بالنهاية فإنني أعتقد أن ها هنا يكمن أحد المحاور الأساسية للزهد المسيحي ألا وهو التخلي عن النفس. أما بالنسبة للتصوف المسيحي، فإنكم تعرفون تماماً أنه هو كذلك، إن لم يكن كله، مستنفد أو على الأقل مخترق بموضوع النفس التي وهبت نفسها للّه وضيعت هويتها وفرديتها وذاتيتها، وذلك من أجل علاقة مفضلة ومباشرة مع اللّه. إذن، وإذا شئتم، أعتقد أن موضوع العودة إلى النفس في المسيحية كلها، كان أكثر من موضوع مضاد ومعاكس، ومع ذلك تم ربطه وإدماجه فعلياً في الفكر المسيحي. **الأمر الثاني**، أعتقد أنه يجب أيضاً أن نلاحظ أن موضوع العودة إلى النفس كان من دون شك، وذلك منذ القرن السادس عشر، موضوعاً متوتراً في الثقافة "الحديثة". ولكني لا اعتقد أننا سنفاجأ بهذا، وذلك من واقع أن موضوع هذه العودة قد أُعيد تكوينه وصياغته بالأساس ـ ولكن بأجزاء ومقتطفات ـ في سلسلة من التحولات المتعاقبة التي لم تنتظم إطلاقاً حول نمط عام ومتواصل مثلما حدث في المرحلة القديمة الهلنستية والرومانية. لم يهيمن موضوع عودة النفس عندنا مثلما كان في المرحلة الهلنستية والرومانية. بالطبع، تجدون في القرن

السادس عشر موضوعاً حول أخلاق النفس كاملة، وجماليات النفس أيضاً التي تم التصريح والإعلان عنها، وتحيل إلى تلك الأخلاقيات والجماليات التي نجدها عند المؤلفين اليونان واللاتين الذين أحدثكم عنهم[١٠]. أعتقد، انه يجب إعادة قراءة مونتان Montaigne[*] في إطار هذا الأفق، ومحاولة إعادة بناء جماليات وأخلاقيات النفس[١١]. أعتقد كذلك، أننا نستطيع أيضاً أن ننظر إلى تاريخ الفكر في القرن التاسع عشر قليلاً ضمن هذا الأفق والمسار. وحينئذ، فإن الأمور ستكون أكثر تعقيداً نوعاً ما، ومن دون أدنى شك، وستكون أكثر لبساً وغموضاً وتناقضاً. ولكن نستطيع إعادة قراءة هذه الطيّة في فكر القرن التاسع عشر باعتبارها محاولة صعبة، بل سلسلة من المحاولات الصعبة من أجل إعادة بناء أخلاق وجماليات النفس. فإذا ما أخذنا على سبيل المثال ستيرنر Stirner[**]، وشوبنهاور Schopenhauer[***]، ونيتشه Nietzsche[****]، والداندية Dandysme[*****]، وبودلير Baudelaire[******]، والفوضوية Anarchisme[*******]، والفكر الفوضوي. . . الخ، فإن لديكم هنا سلسلة كاملة من المحاولات المختلفة الواحدة مقارنة بالأخرى بالطبع، ولكنها فيما اعتقد، كانت كلها مشدودة إلى سؤال: هل يمكن أن نبني ونعيد بناء جماليات وأخلاقيات النفس؟ وبأي ثمن،

(*) ميشال دو مونتان (١٥٣٣ ـ ١٥٩٢): فيلسوف فرنسي، من مؤسسي النزعة الإنسانية، ابرز أعماله: **محاولات** (م).

(**) ماكس ستيرنر: (١٨٠٦ ـ ١٨٥٦)، فيلسوف ألماني، ينتمي إلى الهيغليين الشباب، ويعتبر رائد الأفكار الوجودية والعدمية والفوضوية، من أهم أعماله: **الواحد وملكيته** (م).

(***) أرثور شوبنهاور: (١٧٨٨ ـ ١٨٦٠): فيلسوف ألماني عُرف بتشاؤمه، من أهم أعماله: **العالم إرادة وصورة** (م).

(****) فرديريك نيتشه، (١٨٤٤ ـ ١٩٠٠): فيلسوف ألماني، ومن مؤسسي فلسفة الأخلاق في العصر الحديث، ابرز أعماله: **أصل الأخلاق وفصلها و هكذا تكلم زرادشت** (م).

(*****) الداندية حركة ثقافية مرتبطة بالموضة، ظهرت في انكلترا في القرن الثامن عشر، وارتبطت ببعض المظاهر كالتأنق والنعومة والمظهرية وحب الذات، ولقد أشار إلى الشخص الداندي بودلير في مقالته عن رسام الحياة الحديثة (م).

(******) شارل بودلير (١٨٢١ ـ ١٨٦٧): شاعر فرنسي، مؤسس الحداثة الجمالية، أبرز أعماله: **أزهار الشر ورسام الحياة الحديثة** (م).

(*******) الفوضوية حركة سياسية ظهرت في القرن التاسع عشر، تتميز برفضها للدولة، ولكل ما يشير إلى السلطة، وتعلي كثيراً من قيمة الحرية الفردية. أهم ممثل لها هو: جوزيف برودون (٩١٨٠٩ ـ ١٨٦٥) الذي اشتهر بعبارته "الملكية سرقة"، ومن أهم أعماله: **ما هي الملكية؟** (م).

وفي ظل أية شروط؟ وهل أخلاقيات وجماليات النفس ممنوع عليها أن تنقلب إلى رفض منظم للنفس (مثلما هي الحال عند شوبنهاور)؟ أخيراً، هنالك، فيما اعتقد، أسئلة كاملة وسلسلة كاملة من المشكلات التي يمكن طرحها أو عرضها. وعلى أية حال، فما أود أن أشير إليه هو أنه عندما نرى اليوم دلالة أو بالأحرى الغياب المطلق للدلالة التي نعطيها لعبارات، مع أنها مألوفة جداً، والتي لا تتوقف عن قطع خطاباتنا، مثل: العودة إلى النفس، التحرر، كن نفسك، كن أصيلاً. . . الخ، وعندما نرى غياب الدلالة والمعنى والفكر الموجود في كل واحدة من هذه العبارات المستعملة اليوم، أعتقد أنه لا يجب أن نفخر كثيراً بالجهود التي نقوم بها لإعادة بناء أخلاق النفس أو أخلاق الذات. ومن الممكن أنه في هذه السلسلة من المحاولات من أجل إعادة بناء أخلاق الذات، وفي هذه السلسلة من الجهود المترددة، وفي هذه الحركة التي تحيلنا دائماً إلى أخلاق الذات، إنما من دون أن نعطيها أي مضمون، اعتقد أن لدينا الحق في أن نشك في أمر استحالة أن نبني اليوم أخلاقاً للذات، لأنها مهمة مستعجلة وأساسية وضرورية سياسياً. إن بناء أخلاق للذات مسألة أولية وضرورية لمقاومة السلطة السياسية، وبخاصة إذا كان صحيحاً أنه لا وجود لأرضية أخرى غير علاقة الذات بذاتها.

وإذا شئتم، فإن ما أود قوله هو الآتي: إذا ما أخذنا مسألة السلطة، السلطة السياسية، وإذا ما وضعناها ضمن مسألة عامة ألا وهي مسألة الحوكمة (أو فنون الحكم) ـ الحوكمة مفهومة باعتبارها حقلاً استراتيجياً لعلاقات السلطة، بالمعنى الواسع جداً وليس فقط بالمعنى السياسي ـ إذن، إذا ما فهمنا من الحوكمة كحقل استراتيجي لعلاقات السلطة، متحركة ومتنقلة وانقلابية[١٢]، اعتقد أن التفكير حول مفهوم الحوكمة هذه لا يمكن له إلا أن يمر، نظرياً وعملياً، عبر عنصر الذات التي تتحدد في إطار علاقة النفس بنفسها، في حين أن نظرية السلطة السياسية تتحدد بوصفها مؤسسة تحيل في العادة إلى المفهوم القانوني للذات والحق[١٣]. يبدو لي أن تحليل السلطة باعتبارها مجموعة من العلاقات الانقلابية عليها أن تحيل إلى أخلاق الذات محدَّدة ومعرَّفة ومعيَّنة بعلاقة الذات بذاتها. وهو ما يعني بكل بساطة، أنه في نوع التحليل الذي أحاول أن اقترحه عليكم منذ فترة زمنية، فإن: علاقات سلطة ـ حوكمة ـ حكم النفس والآخرين ـ علاقة النفس بالنفس، كل هذا يكوّن سلسلة وأرضية، وأنه يجب علينا أن نقوم، من خلال هذه المفاهيم، بربط المسألة السياسية والمسألة الأخلاقية معاً.

ومع هذا، فإن المعنى الذي قدمته لكم في هذا التحليل حول الاهتمام بالنفس وعلاقة النفس بنفسها، قد يبدو متعثراً قليلاً. وعلى كل حال، فإنني أريد أن أعود الآن إلى ما سبق وطرحته في الحصة الماضية، وهو السؤال الآتي: ما هي العلاقات التي تم ربطها، في الحقبة التي أحدثكم عنها، ما بين مبدأ التحول إلى النفس ومبدأ معرفة النفس؟ هذا السؤال، بهذا الشكل البسيط والعادي، هو كالآتي: انطلاقاً من الحكمة القائلة: "اهتم بنفسك" التي توسعت وأصبحت عامة وأخذت طابعاً جذرياً ومطلقاً لـ"يجب أن تتحول إلى نفسك"، و"يجب أن تقضي حياتك باحثاً عن نفسك وعائداً إلى نفسك وملتحقاً بنفسك". فهل تتطلب هذه الحكمة، حكمة التحوّل إلى النفس، نقلاً جزئياً أم كلياً للنظر والانتباه والتركيز من الآخرين ومن أشياء العالم إلى ذات النفس؟ وتحديداً: هل "التحول إلى النفس" و"العودة إلى النفس" لا يتضمنان أساساً أن تكون ذات النفس موضوعاً ومجالاً للمعرفة؟ أم انه، وهذا من أجل طرح السؤال نفسه وفقاً لأفق وخط تاريخي، يمكن أن نسأل الآتي: ألا نجد هنا، في هذه الوصية الهلنستية والرومانية للتحول إلى النفس، النقطة الأصلية، والتجذر الأولي لكل الممارسات ولكل المعارف التي ستتطور لاحقاً في العالم المسيحي وفي العالم الحديث (ممارسات التحقيق وتوجيه الضمير)؟ [ألا نجد هنا] الشكل الأول لما يمكن أن نسميه لاحقاً بعلوم الروح، وعلم النفس، وتحليل الضمير والوعي، والتحليل النفسي psukhe... الخ؟ أليست معرفة النفس، بالمعنى المسيحي ثم بالمعنى الحديث، متجذرة هنا في هذه الحقبة الرواقية والابيقورية والكلبية... الخ، والتي أحاول أن احللها سوية معكم؟ إن مقولاتي لكم في الحصة الأخيرة، فيما يتعلق بالكلبيين والأبيقوريين، تميل فيما أعتقد إلى البرهنة على أن الأشياء [ليست] بسيطة إلى هذه الدرجة، وأنه ليس معرفة النفس بالمعنى الذي نفهمه الآن، وأنه ليس حتى اكتشاف النفس أو تحليل النفس بالمعنى الذي تفهمه الروحانية المسيحية الذي تشكّل وتكوّن في تلك الحقبة على صعيد ممارسات الاهتمام بالنفس هذه. أريد الآن أن أعود إلى تلك النقطة المثارة من قبل الرواقيين والأبيقوريين، [ولكن] أريد العودة إلى الرواقيين، لأنني أعتقد أن المشكل المهم يكمن هنا. وعلى كلٍ المشكل المهم بالنسبة لي، باعتبار أنه يقوم في قلب المشكلات التي أريد طرحها، وبخاصة أن السؤال الذي اطرحه هو هذا: كيف استطاعت أن تتشكل مسألة حقيقة الذات من خلال هذه المجموعة من الظواهر والعمليات التاريخية

التي يمكن أن نسميها "ثقافتنا"؟ كيف ولماذا وبأي ثمن أسسنا خطاباً حقيقياً عن الذات، وعن هذه الذات التي ليست نحن لأنها ذات المجنون(*) أو ذات المنحرف(**)، هذه الذات التي هي نحن، بما أننا نتكلم ونعمل ونحيا(***)، وأخيراً هذه الذات التي هي نحن مباشرة الذات التي لنا ومن أجلنا، وفي فرديتنا، وفي الحالة الخاصة بالجنسانية؟(١٤)(****) إن سؤال تشكُّل وتكوُّن حقيقة الذات تحت هذه الأشكال الثلاثة هو ما حاولت أن اطرحه، وذلك بنوع من العناد الذي يمكن إدانته ورفضه(*****).

على كل حال، أريد أن أعود إلى هذه النقطة التي لها من دون شك رهان تاريخي مهم: إنها اللحظة التي أصبح فيها الاهتمام بالنفس فناً مستقلاً وغاية في حدّ ذاتها، ويقيِّم الوجود في كليته في الثقافة الهلنستية والرومانية. أفلا تكون هذه اللحظة لحظة مفضلة لنرى كيف تم تشكيل وصياغة سؤال حقيقة الذات؟ أعذروني مرة أخرى عن تعثري وبطئي، ولكنني أعتقد أن هنالك بعض الملابسات السهلة. ولقد أصبحت سهلة، فيما اعتقد، بحضور نموذجين كبيرين، ومخططين كبيرين لعلاقة الاهتمام بالنفس ومعرفة النفس ـ إذا شئتم مرة أخرى: [ما بين] تحول النفس ومعرفة النفس ـ مخططين كبيرين غطيا على ما يمكن أن يشكّل خصوصية هذا النموذج الذي أريد أن أحلله تحديداً من خلال الكلبيين والأبيقوريين، وبخاصة من خلال الرواقيين. إن هذين النموذجين قد غطيا ما أسميه بالنموذج الهلنستي: وذلك تسهيلاً للأمور ومن أجل أن نعطي اسماً تاريخياً خالصاً يعبّر عن إحالة مجردة ويشير إلى تسلسل تاريخي. إن هذا النموذج الهلنستي الذي أريد أن أحلله معكم من خلال نصوص الكلبيين والأبيقوريين والرواقيين... الخ، كان،

(*) المقصود بذلك كتابه: **تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي**، ١٩٦١ (م).

(**) المقصود بذلك كتابه: **المراقبة والمعاقبة، مولد السجن**، ١٩٧٥ (م).

(***) المقصود بذلك كتابه: **الكلمات والأشياء، اركيولوجيا العلوم الانسانية**، ١٩٦٦ (م).

(****) المقصود بذلك كتابه: **تاريخ الجنسانية** بأجزائه الثلاثة: **إرادة المعرفة**، ١٩٧٦ **والاهتمام بالذات واستعمال الملذات**، ١٩٨٤. ومن الواضح هنا ان فوكو يعيد صياغة فلسفته كلها انطلاقاً من مبدأ الذات والحقيقة (م).

(*****) من أجل إنهاء هذه الفقرة، يتضمن المخطوط التحديد الآتي: «إذا كان سؤال النقد هو معرفة: تحت أية شروط عامة يمكن أن تكون هنالك حقيقة من أجل الذات؟ فإن السؤال الذي أريد طرحه هو الآتي: بأية تحولات خاصة وتاريخية يمكن تحديدها وتخضع لها الذات حتى يمكن لها أن تقول الحقيقة عن نفسها؟».

فيما اعتقد، قد حُجب تاريخياً بالنسبة للثقافة اللاحقة من قبل نموذجين كبيرين، هما: النموذج الأفلاطوني والنموذج المسيحي. وأريد الآن أن أخرجه إلى النور وأظهره للعلن وأحدده، وبالتالي أبعده عن هذين النموذجين.

ما هو هذا النموذج الأفلاطوني؟ لقد رأيناه بشكل عام وتخطيطي من خلال محاورة **ألقيبيادس**. وسأذكِّركم به. تقوم العلاقة في هذا المخطط الأفلاطوني بين الاهتمام بالنفس ومعرفة النفس على ثلاث نقاط أساسية: النقطة **الأولى**، إذا كان يجب الاهتمام بأنفسنا، فلأننا نجهل. نحن نجهل، ولا نعرف أننا نجهل، ولكن ها نحن نكتشف (بناء على لقاء، حدث، سؤال. . . الخ) أننا نجهل، وأننا نجهل أننا نجهل. هذا ما حدث في **ألقيبيادس**. فقد كان ألقيبيادس جاهلاً مقارنة بمنافسيه وخصومه. ويكتشف، من خلال سؤال سقراط، أنه يجهل. ثم يكتشف أنه يجهل أنه جاهل، وأن عليه بالنتيجة أن يهتم بنفسه حتى يضع حداً لهذا الجهل. هذه هي النقطة الأولى؛ إنها الجهل واكتشاف الجهل. الجهل الذي يستوجب الاهتمام بالنفس. والنقطة **الثانية**، أن الاهتمام بالنفس في النموذج الأفلاطوني، يقتضي بالضرورة "معرفة النفس". وعليه، فإن المجال الكلي للاهتمام بالنفس محكوم بشرط معرفة النفس. معرفة ستأخذ، كما تعلمون، شكل استيلاء الروح على كينونتها الخاصة، استيلاء تنجزه وتقوم به وهي تنظر في هذه المرآة العقلية حتى تتعرف على نفسها تحديداً. وهذا يؤدي بنا إلى النقطة **الثالثة** لهذا النموذج الأفلاطوني لعلاقات الاهتمام بالنفس ومعرفة النفس: إنه التذكر وبالتحديد في نقطة الالتقاء ما بين الاهتمام بالنفس ومعرفة النفس. إن النفس بتذكرها لما كانت عليه تستطيع أن تبلغ ما تراه. نستطيع القول إنه في التذكر الأفلاطوني يتواجد معاً كل من معرفة النفس ومعرفة الحقيقة والاهتمام بالنفس والعودة إلى الكينونة، وكل ذلك في حركة واحدة للروح. هذا بالنسبة للنموذج الأفلاطوني.

في المقابل ـ أو على الجانب، أو بالأحرى: لاحقاً بالنسبة إلى هذا النموذج ـ تشكَّل، ابتداء من القرن الثالث/ الرابع النموذج المسيحي. يجب في الحقيقة القول إنه النموذج "الزهدي ـ الرهباني" بدلاً من النموذج المسيحي بالمعنى العام للكلمة. ولكن لنسمِّه بـ"المسيحي" تجاوزاً. فبماذا يتميز هذا النموذج المسيحي الذي سأحدثكم عنه بالتفصيل إذا كان لدي متسع من الوقت؟ أعتقد أننا نستطيع القول إن في هذا النموذج ترتبط معرفة النفس بكيفية معقدة مع معرفة الحقيقة، كما نجدها في نص الوحي؛ وأن معرفة النفس هذه قد تورطت، وبالتالي عليها أن

تتطهر، وعلى القلب أن يتطهر حتى يفهم الكلمة، وأنه لا يمكن أن يتطهر إلا بمعرفة النفس، وأنه يجب أن تكون الكلمة قد أُستُقبلت حتى يمكن الشروع في تطهير القلب، وبالتالي الشروع في معرفة النفس. إنها علاقة دائرية في المحصلة ما بين معرفة النفس ومعرفة الحقيقة والاهتمام بالنفس. وإذا أردنا أن نحصل على الخلاص، فإنه يجب استقبال الحقيقة والتسليم بها: الحقيقة المعطاة لنا في النص، والمتجلّية في الوحي. ومع ذلك فإنك لا تستطيع معرفة هذه الحقيقة إذا لم تهتم بنفسك في شكل معرفة تطهرية للقلب. وأن هذه المعرفة التطهرية لذات النفس غير ممكنة إلا بشرط أن تكون لديك علاقة أساسية بالحقيقة، أي حقيقة النص وحقيقة الوحي. وهذه [الحركة] الدائرية هي التي تشكل، فيما أعتقد، أحد النقاط الأساسية في علاقات الاهتمام بالنفس ومعرفة النفس في المسيحية. هذا وتُمارس معرفة النفس في المسيحية من خلال تقنيات لها وظيفة أساسية، ألا وهي تبديد وإزالة الأوهام الداخلية، والاعتراف بالوساوس والإغواء الذي يتكون في النفس والقلب، كما أنه يتعلق بإبطال الغواية التي يمكن أن تكون النفس ضحيتها. وكل هذا يتم بواسطة طريقة في الكشف والتحليل للعمليات والحركات السرية التي تحدث وتتم في القلب، حيث يجب تعيين وتحديد أصلها وهدفها وشكلها، أي ضرورة تفسيرها للنفس. وهنا تكمن النقطة الثانية في هذا النموذج المسيحي لعلاقات معرفة النفس والاهتمام بالنفس. ثالثاً وأخيراً، إن معرفة النفس ليس لها في المسيحية هذه الوظيفة التي تقتضي الرجوع والعودة إلى النفس من خلال فعل التذكر وإيجاد الحقيقة التي تتأملها والكائن الذي تكون عليه: إذا كنا نعود إلى أنفسنا، كما قلت لكم ذلك سابقاً، فذلك من أجل التخلي والتخلص وإنكار النفس بشكل أساسي وجوهري. إذن لدينا، مع المسيحية، مخطط للعلاقة ما بين المعرفة والاهتمام بالنفس يتكون من ثلاث نقاط مترابطة: أولاً، حركة دائرية ما بين حقيقة النص ومعرفة النفس. ثانياً، طريقة في التفسير من أجل معرفة النفس. ثالثاً وأخيراً، الهدف هو التخلص والتخلي وإنكار النفس.

إن هذين النموذجين الكبيرين ـ النموذج الأفلاطوني والنموذج المسيحي، أو إذا شئتم: نموذج التذكر ونموذج التفسير ـ كانت لهما حظوة وهيبة ونفوذ وشهرة تاريخية واسعة غطت على هذا النموذج الأخير الذي حاولت أن أبيّن لكم طبيعته. وسبب نفوذ هذين النموذجين في اعتقادي، نجده بسهولة ويسر في أنهما (نموذج التذكر ونموذج التفسير) قد واجها بعضهما بعضاً طوال القرون المسيحية الأولى.

لا يجب أن ننسى أن النموذج الأفلاطوني ـ المنتظم حول موضوع التذكر، بمعنى التماهي ما بين الاهتمام بالنفس ومعرفة النفس ـ قد تمّت استعادته على تخوم المسيحية، وذلك من خلال تلك الحركات الاستثنائية التي سمّيناها العرفان أو الحركات العرفانية[١٥]. في كل هذه الحركات نجد المخطط نفسه بالفعل الذي يمكن أن نقول عنه إجمالاً إنه "أفلاطوني"، بمعنى أن معرفة الكائن واعتراف الذات لا يشكلان ولا يكونان إلاّ شيئاً واحداً. وأن العودة إلى النفس وتذكر الحقيقة هما شيء واحد بالنسبة للعرفان، ومن هنا فإن جميع الحركات العرفانية هي حركات أفلاطونية بشكل قليل أو كثير. في مقابل هذا النموذج العرفاني الذي تطور إذن على مشارف وتخوم المسيحية والكنيسة المسيحية، وخدم الروحانية والزهد الرهباني، تطور النموذج التفسيري الذي تكمن وظيفته (وعلى كل حال أثره) في ضمان القطيعة الكبرى بالنسبة للحركة العرفانية، وانه كان بالفعل داخل الروحانية المسيحية نفسها، حيث أعطى وظيفة لمعرفة النفس لا تتمثل في الوظيفة التذكرية وإيجاد كينونة الذات، وإنما وظيفه تفسيرية تكشف عن طبيعة وأصل الحركات الداخلية التي تحدث في الروح. أعتقد، أن هذين النموذجين ـ الأفلاطوني والمسيحي، أو إذا شئتم: نموذج تذكر الكائن لذات نفسه، ونموذج تفسير الذات لنفسها ـ كان لهما هيمنة على المسيحية، وانتقلا لاحقاً إلى تاريخ الثقافة الغربية كلها، وذلك بواسطة المسيحية.

ما أريد أن أبيّنه لكم هو أنه ما بين هذا النموذج الأفلاطوني الكبير ـ الذي دام وبقي واستمر في القديم، وتقوى ونشط ابتداء من القرنين الثاني والثالث الميلاديين، وتطور في العرفان على تخوم المسيحية وحدودها، وأن المسيحية قد حاولت بدرجة معينة أن تقضي عليه وأن توظفه وتستوطنه في الوقت نفسه ـ والنموذج التفسيري للروحانية والزهد المسيحي، هنالك نموذج ومخطط ثالث؛ إنه المخطط الثالث الذي ظهر وتطور خلال القرون الأخيرة من الأزمنة القديمة وعصرنا. وهذا المخطط الثالث لم يتخذ لا شكل التذكر ولا شكل التفسير. إنه على خلاف النموذج الأفلاطوني، لأنه لا يماهي بين الاهتمام بالنفس ومعرفة النفس، ولا يبتلع الاهتمام بالنفس في معرفة النفس. وإنما بالعكس، يميل إلى تقوية وتفضيل الاهتمام بالنفس، ويحافظ على الأقل على استقلاله مقارنة بمعرفة النفس التي، كما سترون وكما أظن، لها مكانة محددة وضيقة للغاية. كما كان على خلاف النموذج المسيحي، لأن هذا النموذج الهلنستي لا يميل إطلاقاً إلى

تفسير النفس ولا إلى إنكار النفس، وإنما يميل ويتجه بالعكس إلى تكوين النفس باعتبارها هدفاً يجب بلوغه وتحقيقه. فما بين الأفلاطونية والمسيحية تشكل خلال المرحلة الهلنستية ـ الرومانية، فن للاهتمام بالنفس لم يكن بدون شك بالنسبة لنا إلا حلقة وُضعت بين قوسين من طرف هذين النموذجين الكبيرين، الأول سابق والثاني لاحق، وهما اللذان هيمنا وسيطرا لاحقاً. وبالتالي، لا نستطيع أن نعتبره إلا نوعاً من الفضول الاركيولوجي في ثقافتنا. وهنا المفارقة التي يجب تعيينها: فداخل هذا النموذج الهلنستي الذي لم يكن لا أفلاطونياً ولا مسيحياً، ومنه تشكّلت نوعية من الأخلاق المطلوبة والصارمة والمتقشفة والمقيدة، أخلاق لم تبتدعها مطلقاً المسيحية ولم تكتشفها، لأن المسيحية مثل كل الديانات ليست أخلاقاً. المسيحية ديانة على كل حال إنما من دون أخلاق. والحال، فإن هذه الأخلاق هي التي ستستعملها وتستوطنها المسيحية، بداية كنقطة ارتكاز استلمتها من الخارج (انظر كليمنضوس الاسكندراني[١٦]) ثم لاحقاً بيَّئتها وأعدتها وخدمتها بتطبيقات وممارسات. هذه التطبيقات والممارسات هي بالتحديد تلك المتعلقة بتفسير الذات والتخلي عنها. لدينا إذن، على مستوى ممارسات الاهتمام بالنفس، ثلاثة نماذج كبرى تعاقبت الواحد تلو الآخر. النموذج الذي أقول عنه إنه "أفلاطوني"، والمنحوت حول التذكر. والنموذج "الهلنستي"، الذي يدور حول التحقيق الغائي auto-finalisation للعلاقة بالنفس. والنموذج "المسيحي" الذي يدور حول تفسير النفس والتخلص والتخلي عن النفس. هذه النماذج تعاقبت الواحد تلو الآخر. ولقد قام النموذج الأول والثاني بتغطية وحجب النموذج الثالث أو النموذج الوسط عن أعيننا نحن المحدثين، وذلك لأسباب تاريخية حاولتُ أن أبرزها. ولكن هذا النموذج الوسط، هذا النموذج الهلنستي، المتمركز حول التحقيق الغائي للعلاقة بالنفس، للتحول نحو النفس، كان رغم كل شيء الوسط والمكان الذي شكل أخلاقاً استقبلتها وورثتها المسيحية، وقامت بتوطينها وإعدادها من أجل أن تقوم بما أصبحنا نسميه الآن خطأً "الأخلاق المسيحية"[١٧]، والتي ارتبطت تحديداً وفي الوقت نفسه بتفسير النفس. إن الأخلاق التقشفية للنموذج الهلنستي قد تم أخذها واستعمالها بواسطة تقنيات النفس المحددة من قبل التفسير والتخلص والتخلي عن النفس الخاصة بالنموذج المسيحي. هذا هو، إذا شئتم، الأفق التاريخي العام الذي أريد أن أضع فيه كل هذا المشروع.

والآن لنعد إلى هذا النموذج الهلنستي المتمركز حول موضوع "العودة إلى النفس/ التحول نحو النفس"، ولنحاول أن نعرف المكانة التي احتلها والدور الذي لعبه في معرفة النفس. فهل "العودة إلى النفس" تتضمن فعلاً دعوة إلى مَهَمَّة أساسية ودائمة لمعرفة ما نسميه: الذات الإنسانية والروح الإنسانية والشعور الباطني والوعي الباطني... الخ؟ لقد حاولتُ أن أبيِّن لكم فيما يتعلق بالنصوص الكلبية - أقلّه بنص دمتريس - وبعض النصوص الأبيقورية، بأنه إذا كانت معرفة النفس تشكل موضوعاً أساسياً في شرط ونصيحة وحكمة "العودة إلى النفس"، فإن معرفة النفس هذه لم تكن، **أولاً**، في موقف ووضعية البديل المطلق بالنسبة لمعرفة الطبيعة. لم تكن الصيغة مطروحة على هذا النحو: يجب معرفة إما الطبيعة وإما نحن [وقد حاولت أن أبين لكم ذلك؛ م. ف]؛ **ثانياً**، أنه كانت هنالك علاقات وروابط متبادلة ما بين معرفة الطبيعة ومعرفة النفس، فإن معرفة النفس تجد منزلتها داخل موضوع "العودة إلى النفس". ولقد كانت "العودة إلى النفس" كذلك طريقة وكيفية معينة لمعرفة الطبيعة.

أريد الآن أن أعيد طرح هذا السؤال بشان الرواقية، وما إذا كانت مسألة معرفة الطبيعة عند الرواقيين لها مكانة مهمة وقيمة كبيرة، وعلى كل حال قيمة اكبر مقارنة بالكلبيين ناهيكم عن الأبيقوريين. نستطيع القول، بشكل تخطيطي، ما يلي: عند الرواقيين، وكما هي الحال عند الكلبيين وكذلك عند الأبيقوريين، فإننا سنجد بالتأكيد نوعاً من التقليد والتراث النقدي لما هو معرفة غير نافعة، وتأكيداً على أفضلية المعارف والتقنيات والحكم التي تتعلق بالحياة الإنسانية. وأن كل المعرفة التي نحتاجها هي معرفة موجهة نحو فن الحياة tekhnê tou biou؛ إنه موضوع رواقي مثلما هو موضوع أبيقوري وكلبي، وذلك إلى درجة أننا نجد في بعض الاتجاهات التي نسميها ما بين مزدوجين "الورثة" للرواقية، تأكيدات هي، إن شئتم، قاسية ومتقشفة أو على كل حال مقيَّدة تماماً ومحصورة تماماً في ما يمكن أن تكون عليه معرفة العالم أو معرفة الطبيعة. وبالطبع، فإنكم تجدون ذلك عند الفيلسوف المعروف وهو أرسطون الخيوسي Ariston de Khios. يقول أرسطون الخيوسي[١٨]، في كتاب ديوجانس اللايرسي: إنه يرفض في الفلسفة المنطق والفيزياء (الفيزياء لأنها فوق جهدنا وطاقتنا، والمنطق لأنه لا يهم بأية حال من الأحوال)[١٩]. بالنسبة لأرسطون، فإن الأخلاق هي الوحيدة المهمة، وأكثر من هذا، فإننا نجده يتحدث لا عن النصائح (النصائح اليومية، نصائح الحذر...

الخ)، التي تشكل جزءاً من الفلسفة، وإنما يتحدث فقط عن مجموعة من المبادئ الأخلاقية العامة، أو عن عقيدة dogmata[٢٠]. والسبب في ذلك، أن البشرية في غير حاجة إلى أي نصيحة، وأنها قادرة على معرفة ما يجب القيام به في كل ظرف، وإلى ما يجب فعله من دون العودة إلى نظام الطبيعة. لدينا هنا، إذا شئتم، نوع من النقطة الحدية القصوى أو النهائية مع أرسطون الخيوسي. ذلك أنه إذا ما رجعنا إلى المسار العام للرواقية، فإنه بالتأكيد ليس بهذه الدرجة من الشك والظن والريبة والحذر، بل والرفض لمعرفة الطبيعة باعتبارها معرفة غير مفيدة. تعرفون جيداً أنه داخل الرواقية كان هنالك نوع من النسق النظري القوي للفكر الرواقي الذي يقوم على الأخلاق/ المنطق/ الفيزياء، وكلها أجزاء متصلة ومرتبطة بعلم الكون cosmologie، وبمجموعة كاملة من التأملات المتعلقة بنظام العالم. ولقد وجدت الرواقية نفسها بالفعل والممارسة، مرتبطة في بعض الأحيان بطريقة غير مباشرة وفي بعض الأحيان بطريقة مباشرة جداً، بمجموعة من العمليات المعرفية. فلقد كان الطبيعيون أولئك الموسوعيين الكبار في القرن الأول والثاني الميلاديين، وكانت الموسوعة الطبية الكبرى لجالينوس قد اخترقت بالفعل الفكر الرواقي[٢١] [. . .][*]. إلا أنني لا اعتقد أن السؤال يُطرح على هذا النحو: ماذا يريد أن يقوله الرواقيون عندما يؤكدون على ضرورة تنظيم المعرفة وفقاً لفنون العيش، وإدارة وتوجيه النظر نحو النفس، وأنهم يربطون هذا بعملية التحول نحو الذات، وبكل مسار ونظام العالم وتنظيمه العام والداخلي في الوقت نفسه؟ لكي نعرف كيف يجيب الرواقيون عن هذا السؤال ـ توجيه النظر نحو النفس ومعرفة نظام العالم في الوقت نفسه ـ فإنني سأحلل نصين. أو على كل حال، فإنني أتوجه بالتأكيد إلى سلسلة من النصوص التي نجدها عند سنيكا، وإذا كان لدي الوقت، فإنني سأحدثكم كذلك عن عدد من نصوص ماركوس أورليوس.

أولاً عند سنيكا. تجدون عند سنيكا ـ سأذكر ذلك بسرعة وسأكتفي بالإشارة فقط ـ سلسلة كاملة من النصوص التقليدية. بعضها يحيل إلى نقد الغرور والزهو والخيلاء في المعرفة التي نجدها عند عدد من الأفراد الذين يهتمون بالترف المعرفي فيقتنون مكتبات ثمينة وكتباً فاخرة، وكل ذلك على حساب مضمونها. كما نجد إشارة في غاية الأهمية في كتابه: **في السكينة**، حيث انتقد مكتبة

(*) نسمع فقط: «هل تصنف الرواقية المعارف الى معارف نافعة ومعارف غير نافعة؟».

الإسكندرية، وفي هذا يقول إن مئات الألوف من الكتب المجمعة في مكتبة الإسكندرية، ليست [هنا] في الواقع إلا لتلبية حاجة الملك إلى التفاخر والتباهي[٢٢]. وهنالك سلسلة أخرى من النصوص التي أمر عليها بسرعة والمتعلقة بالمطالب المقدمة من قبل التلاميذ والمريدين والأتباع، وذلك في الرسائل الأولى إلى لوقيليوس[٢٣]: لا تقرأ كثيراً، لا تُكثر من القراءات، لا تبعثر فضولك. أقرأ كتاباً أو كتابين، وحاول أن تتعمق فيهما، وفي هذين الكتابين احتفظ فقط بعدد من المأثورات والحكم (كتلك التي بحث عنها سنيكا نفسه دائماً عند ابيقور والتي يقترحها من جديد، وذلك بعد أن أخرجها من سياقها، ومن الكتب الموجودة فيها وقدمها إلى لوقيليوس باعتبارها موضوعاً للتأمل). إن هذا التأمل، وهذه الممارسة الفكرية حول الحقيقة ـ والتي سأعود إليها يوماً ما[٢٤] ـ لا تقوم على مسار ثقافي يأخذ شكل معرفة عامة، بل تقوم وفقاً لتقنيات يونانية قديمة، وانطلاقاً من نصائح وحكم، ومن اقتراحات وقضايا، وهي منطوقات حقيقية ووصفية في الوقت نفسه؛ إنها منطوقات تأكيدية وتقريرية ووصفية. إن هذا هو ما يشكل ويكوّن عنصر التفكير الفلسفي، وليس حقلاً ثقافياً يجب قطعه أو عبوره من خلال معرفة عامة. وهنالك سلسلة ثالثة من النصوص: النصوص المتعلقة بنقد التعليم، التعليم غير النافع والمضرّ، الذي كان يقدم في التربية القديمة. نصوص متعلقة أيضاً بالمكانة التي يجب أن تكون لمختلف المعارف في البرنامج التعليمي، سواء الذي يقدم للأطفال، أو التعليم الذي يقدم باسم الفلسفة. وفي الرسالة الكبرى رقم ٨٨[٢٥]، تجدون كل التحليلات المنجزة حول الفنون الحرة وطابعها الظني وغير النافع، وبأنها مجرد وسائل، وأنها معارف مقدمة بواسطة فنون حرة arts liberaux. إذن، لديكم كل هذه السلسلة من النصوص، ولكنني لا أريد أن أتطرق إلى هذه النصوص الآن.

أريد الآن أن انظر تحديداً في نصٍ نجد فيه سنيكا يصوغ هذه المعرفة الموسوعية للعالم، والتي أعطاها الرواقي دائماً قيمة مؤكدة وقيمة ايجابية، وفي الوقت نفسه يؤكد على ضرورة النظر إلى النفس. إن هذا النص هو بالطبع: **القضايا الطبيعية**. إن هذا الكتاب الكبير نسبياً والمهم، كتبه سنيكا عندما تقاعد، أي عندما تجاوز الستين من عمره[٢٦]. لقد كتبه في تقاعده، في الوقت الذي كان فيه يراسل بانتظامٍ لوقيليوس بعدد كبير من الرسائل التوجيهية: توجيه روحاني وتوجيه فردي. لقد كتب **القضايا الطبيعية** في الوقت الذي كان يكاتب فيه

لوقيليوس، وكان يبعث إليه بهذه الرسائل ومعها بعض أجزاء من كتابه **القضايا الطبيعة** التي كان يستعملها كمدخل وكمقدمة لتلك الرسائل. وفي تلك المرحلة، كان يكتب في الوقت نفسه، **رسالة في الأخلاق**[٢٧]. من جهة أخرى، تعرفون أن **القضايا الطبيعية** يشكل نوعاً من الجولة الكبيرة حول العالم التي تشمل السماء والأرض، وحركة الكواكب وجغرافيا الأنهار وتفسير النار والنيازك... الخ.. وكل هذا بنوع من التنظيم والحركة الصاعدة والنازلة: لقد كانت السماء هي موضوع الكتاب الأول، والكتاب الثاني كان موضوعه الهواء، والكتاب الثالث والرابع كان حول الأنهار والماء، والكتاب الخامس كان حول الريح، والكتاب السادس كان حول الأرض، والكتاب السابع بدأ في عملية الصعود وتحدث عن النيازك. والحال، فإن في هذا المصنَّف الكبير حول مسائل الطبيعة، والذي هو بمثابة جولة حول العالم، ثمة على الأقل موضوعين يطرح فيهما سنيكا مسألة معرفة لماذا كتب حول هذه المواضيع التي هي بالنهاية بعيدة عنا. وهذان النصان هما عبارة عن رسائل مصاحبة، ورسائل مبعوثة إلى لوقيليوس. يتعلق الأمر بمقدمة الكتاب الأول من **القضايا الطبيعية** والتي صاغها كمدخل عام للمشروع، ونص آخر يشكل مقدمة للقسم الثالث وموجود تقريباً في وسط الكتاب. وهنالك رسائل أخرى في شكل مقدمات ـ في الكتاب الرابع على سبيل المثال، ومتعلقة بالإطراء والتملق ـ والتي يمكن لنا أن نتركها الآن جانباً. أريد أن انظر في هاتين الرسالتين المبعوثتين: الرسالة التي نقرأها في القسم الأول، والرسالة التي نقرأها في القسم الثالث. وأبدأ بالرسالة المثبتة في القسم الثالث[٢٨]، لأنه في هذه الرسالة يطرح سنيكا على نفسه هذا السؤال: ولكن في النهاية ماذا أفعل؟ وماذا يعني هذا بالنسبة لي؟ وما الداعي إلى أن أكتب مثل هذا الكتاب؟ كتاب يعبِّر عنه بجملتين متعلقتين بالمبدأ والغاية: يتعلق الأمر بالنسبة لسنيكا وعلى حد قوله: بعبور حلقة العالم الكبيرة mundum circuire؛ عبور العالم واختراق أسبابه وأسراره الداخلية، هذا ما يقوم به[٢٩]. والحال، كما يسأل، ما معنى هذا الشيء؟ لماذا يقوم بهذا؟ وهنا ـ وانطلاقاً من هذا التقرير: إنني اقطع العالم، إنني أبحث عن أسبابه وأسراره ـ تبدأ سلسلة من الاعتبارات التي يمكن أن نقسمها إلى أربع حركات بغرض تيسيرها وتسهيلها:

أولاً مسألة العمر: إنني اعبر العالم، وأبحث عن الأسرار والأسباب. كما يقول: إنني شيخ عجوز senex. إن تُدخل هذا الموضوع فإنما تُعيد إدخال عند

من المواضيع والأسئلة التي نعرفها جيداً: موضوع الشيخوخة هذه، والعجلة أو السرعة في قطع الحياة في أسرع وقت ممكن، الموضوع الذي حدثتكم عنه. بالنسبة لسنيكا ـ كما هي الحال كذلك بالنسبة للرواقيين، ولكن سنيكا يعطيه أهمية خاصة ـ يجب أن تسرع قدر المستطاع لإنجاز حياتك[٣٠]. يجب أن تسرع في الوصول إلى النقطة النهائية. النهاية ليس بمعنى الوصول [بحياتك] إلى نهايتها التسلسلية، ولكن بلوغ كمالها وتمامها. يجب أن تعبر حياتك بسرعة، ويجب أن تعبرها بخط واحد ومتساو من دون أن تقسمه إلى مراحل مختلفة وأنماط مختلفة من الوجود. يجب أن تجتاز حياتك بسرعة وبخط سريع حتى تصل إلى هذه النقطة المثالية، ألا وهي الشيخوخة المثالية. يعيد سنيكا طرح هذا الموضوع بشكل مركز نظراً لاعتبارات اللحظة التي كتب فيها كتاب **القضايا الطبيعية**، وهذه الاعتبارات تتمثل في انه كان شيخاً عجوزاً. انه شيخ عجوز وقد ضيَّع وقتاً كثيراً. الوقت الذي قضاه في دراسات غير نافعة وغير مجدية vana studia على حد قوله. كما انه ضيّعه لكونه قضى أعواماً عديدة من غير اكتمال، ومن دون أن تكون مفيدة، ومستعملة استعمالاً سيئاً male exemptae. من هنا يقول (بما أنني شيخ عجوز، وضيعت وقتاً كثيراً)، فمن الضروري انجاز عمل labor[٣١]، عمل كان يجب أن يُنجز بسرعة كبيرة velocitas[٣٢]. وحيث إن هذا العمل يجب أن نسرع الآن في إنجازه، وذلك نظراً لتقدمه في السن، ونظراً لتضييعه للوقت، يقول [سنيكا]، يجب أن لا اهتم بمزرعة أو أرض بعيدة: علي أن اهتم بالأرض القريبة مني. وهذا ما يجب أن يشغلني تماماً. وما هي هذه الأرض القريبة غير نفسي؟ عليه، كما يقول، أن يهتم بالروح كله، وأن يتفرغ لنفسه sibi totus animus vacet. إن هذه العبارة (الاهتمام الكامل بالنفس، والتفرغ لذات النفس) هي عبارة تجدونها في نصوص أخرى لسنيكا، وبخاصة في الرسالة رقم ١٧: «إذا شئت أن تهتم بروحك» si vis vacare animo[٣٣]. إذن، لا يجب أن تهتم بالأرض البعيدة .عليك أن تهتم بالأرض القريبة. وهذه الأرض القريبة هي نفسك وذاتك. يجب، كما يقول، أن «تحول بصرك نحو نفسك وتتأملها في الحركة الهاربة نفسها»، ad contemplationem sui saltem in ipso fugae impetu respiciat[٣٤]. لا يتعلق الأمر هنا بالهروب، وبتقاعد الحكيم، وإنما بهروب الزمن. في حركة الزمن هذه التي تحملنا نحو النقطة النهائية لحياتنا، فإنه يتعين علينا أن نحوّل أبصارنا، وأن نتخذ أنفسنا موضوعاً للتأمل. إذن، كل شيء يشير

إلى أن الموضوع الوحيد الذي سيهتم به سنيكا وهو في هذا العمر المتقدم، وحيث الزمن يتقدم بسرعة، في هذه العجالة التي فُرضت عليه، هو أن عليه أن يركز عمله على نفسه[٣٥]، أي عليه أن لا يهتم إلا بما تبقى. نعم، ولكن ما هي هذه البقية؟

وهنا سنعرض للتطور الثاني في النص. ويمكننا أن نتخيل انه بالوصول إلى هذه النقطة من التفكير، فإنه سيقول: بما أنه علي أن لا أهتم إلا بنفسي وليس بالميادين البعيدة، أي بالميراث البعيد، فعلي أن اترك جانباً الطبيعة والنجوم والشهب... الخ. ليس هذا ما يقوله إطلاقاً. إنه يقول: ما يجب تركه هو المعرفة التاريخية. فماذا تروي المعرفة التاريخية؟ تاريخ الملوك ومغامراتهم واستغلالهم وغزواتهم. كل هذا ليس إلا تاريخاً تم تحويله إلى مديح للملوك وهو في الحقيقة تاريخ من معاناة الشعوب. يجب أن نعرف أنه بدلاً من رواية عواطف ورغبات الناس، كما يفعل المؤرخون، فإنه من الأفضل تجاوز ذلك والتغلب على عواطفك الخاص وعواطفك النفسية[٣٦]. وأنه بدلاً من البحث والتحري عمّا حدث ومضى، كما يفعل المؤرخون، يجب البحث «عمّا يجب القيام به» quid [faciendum][٣٧]. ثالثاً وأخيراً، إنه بقراءة هذه التواريخ والروايات والسرديات، فإننا نخاطر بالاعتقاد بأن هنالك شيئاً عظيماً وهو في الحقيقة ليس كذلك، وأن نتوهم أشياء حول حقيقة عظمة الإنسان، وأن لا نرى تلك العظمة إلا في الانتصارات التي هي دائماً هشة، وفي الثروات التي هي دوماً غير مؤكدة. إن كل هذا التطور ضد التاريخ يتم وكأنه رجع الصدى لما نجده في نصوص أخرى لسنيكا، وبشكل خاص في الرسائل إلى لوقيليوس، التي ظهرت في التاريخ نفسه وفي المرحلة نفسها حيث يوجد بانتظام تقابل ما بين تعظيم الإخباريين والحوليين، تعظيمهم وتمجيدهم لبعض العظماء الذين يكرهم سنيكا، وبشكل خاص، وبين القيمة الحقيقية للاختبار التاريخي exemplum. لا يبحث الاختبار التاريخي في حياة الملوك الأجانب، وإنما يبحث عن النماذج الأصلية (الرومانية)، ويستجلي الملامح الحقيقية للعظمة التي لا تعنى بالأشكال المرئية للإشعاع والتألق والقوة، ولكن بالأشكال الفردية للتحكم في النفس، كتواضع كاتون Caton، وسيبيون Scipion الذي غادر مدينة روما حتى يضمن لها حريتها، فانسحب بتواضع إلى منزله من غير تألق... الخ[٣٨]. إذن، إن لدينا في هذا النقد التاريخي، وفي سرد الأحداث الكبرى والرجال العظام، مثالاً ونمطاً من المعرفة يجب بالفعل التخلي عنه إذا ما أردنا أن نهتم بأنفسنا. وهكذا ترون أن

الأمر لا يتعلق بمعرفة الطبيعة، ولكن بهذا الشكل من المعرفة التاريخية التي هي ليست معرفة نموذجية، هذه المعرفة المتصلة بالحوليات التاريخية، وهو ما يجب استبعاده.

وأخيراً التطور **الثالث**، اللحظة الثالثة من النص هي: بما أن التاريخ غير قادر على أن يعلّمنا العظمة الحقيقية، فأين تكمن هذه العظمة إذن؟ هذا ما يشرحه النصّ، وهذا ما يجب أن نرتبط به: «ما هو العظيم في هذه الدنيا؟ هل هو قطع البحار بالبواخر، ورفع الأعلام على شواطئ البحر الأحمر، عندما تنقصنا الأرض لنعث فيها خراباً، ونضيع في المحيط بحثاً عن شواطئ غير معروفة؟ لا، وإنما أن نرى كل هذا العالم بعيون البصيرة، وبذلك نكون قد حققنا أجمل انتصار - انتصار على العيوب والعلل. لن نستطيع عدّ الرجال الذين أصبحوا حكام مدن وأمم كاملة، ولكن كم عدد أولئك الذين تحكّموا في أنفسهم! أية عظمة موجودة في هذه الدنيا؟ أن نرفع أرواحنا فوق المخاطر ووعود الثروة؛ وأن لا نأمل في ثروة ليست لنا. ما الذي يجب علينا بالفعل أن نأمل فيه أكثر من مشهد النجوم، وأنظارنا لا ترى في الأرض غير الظلمات مثلما ننتقل من ضوء النهار المنير إلى ليل الزنزانة المظلم؟ إن ما هو عظيم حقاً هو روح صافية ورائقة تقبل جميع الأحداث المغايرة وكأنها راغبة فيها. أما كان علينا أن نرغب فيها بالفعل، لو كنا نعلم أن كل شيء يحدث بإرادة اللّه وبقضاء وقدر؟ ما هو عظيم هو أن نتعرف على ملامح المصير، وأن نتذكر أننا بشر. وإذا كنا سعداء، فإن علينا أن نقول إنها سعادة لا تدوم. ما هو عظيم هو أن تكون روحك على شفتيك، وأن تكون مستعداً للرحيل عندئذ تكون حراً ليس باسم حق المواطنة ولكن باسم حق الطبيعة»[٣٩]. في كل هذا التعداد - لقد تركت جانباً عدداً من الفقرات، لا يهم كثيراً - لأنه من السهل أن تتعرفوا على المبادئ المعروفة جداً: **أولاً**، من الأهمية بمكان التغلب على العيوب والعلل؛ إنه مبدأ التحكم في النفس. **ثانياً**، من الأهمية أن يكون المرء صارماً وصافياً مع الخصم ومع الثروة السيئة. **ثالثاً**، - لقد تركت جانباً هذه الفقرة لكن لا يهم كثيراً - وهي تتعلّق بالصراع مع الرغبة[٤٠]. أي إن لدينا هنا الأشكال الثلاثة للمعركة التقليدية: معركة داخلية تسمح بتصحيح العيوب والعلل، ومعركة خارجية سواء في المواجهة مع الخصم أو مع غواية اللذة والشهوة. وما هو عظيم **[رابعاً]** هو أن لا تتبع الخيرات العابرة، ولكن يجب إن تتبع الخير العقلي bona mens[٤١]، أي، يجب أن تجد هدفك وسعادتك والخير

الحقيقي في نفسك وفي عقلك وفي نوعية روحك. وخامساً وأخيراً، فإن ما هو مهم هو أن تكون حراً من أجل أن ترحل، وأن تكون روحك على شفتيك. وبعد المعارك الثلاث، ترون الهدف النهائي مرتسماً، ألا وهو الخير العقلي بمعاييره التي تمكّننا من تحقيق الكمال في علاقتنا الضرورية مع أنفسنا، وذلك بأن نكون على استعداد للموت.

نستطيع أن نتساءل ـ بعد أن وصلنا إلى هذه النقطة من تحديد ما يجب القيام به عندما نصبح شيوخاً، وأنه علينا أن نسرع في العمل على النفس وحول النفس وذات النفس ـ كيف أن هذا النوع من الاعتبارات يمكن أن تكون متوافقة ومتعادلة مع كل التحليلات التي أجريت في الوقت نفسه في **القضايا الطبيعية**؟ وكيف يمكن لهذا النوع من الاعتبارات أن يدخل في ثنايا هذا الكتاب الخاص بالهواء والماء والنجوم. . . الخ؟ وكيف يمكن أن يحل سنيكا هذه المفارقة التي شعر بها هو نفسه والتي أشار إليها في بداية نصه عندما قال: جيد. أريد أن أعبر وأقطع العالم، وأريد أن أعرف أسباب وأسرار هذا العالم وأنا شيخ عجوز؟ هذا هو السؤال الذي أرغب في دراسته الآن. والحال، إذا شئتم، يمكن أن نستريح لبعض الوقت، لدقيقتين أو ثلاث، ثم سأحاول أن أبيّن لكم، انطلاقاً من هذا النص ونصوص أخرى لسنيكا، كيف أن كل هذه الأهداف الأخلاقية الرواقية التقليدية ليست فقط غير متطابقة أو متعادلة، وإنما لا يمكن تحقيقها ولا يمكن بلوغها بالفعل وانجازها إلا بثمن المعرفة، ومعرفة الطبيعة التي هي في الوقت نفسه المعرفة الكلية للعالم. لا نستطيع بلوغ النفس إلا إذا قطعنا الدائرة الكبرى للعالم، أو دائرة العالم الكبرى. هذا هو، فيما اعتقد، ما سنجده في عدد من نصوص سنيكا التي سأحدثكم عنها بعد قليل.

الهوامش

(١) Epictète, *Entretiens*, I, 4, 18, ed. citée, p.19. & *Entretiens*, II. 22, 39, p. 75. & *Ibid.*, 24. 106, p. 110.

(٢) Marc Aurèle, *Pensées*, IV, 3, ed. citée, p. 27.

(٣) Sénèque, *De la brièveté de la vie*, II. 3, trad. A. Bourgery, ed. citee, p. 49.

(٤) الرسالة رقم ١٥، ٥ من سنيكا الى لوقيليوس.

(٥) Sénèque, *De la tranquillité de l'âme*, XVII. 3, in *Dialogues*, t. IV, trad. R. Waltz, ed. citée, p.103. & Sénèque, *Lettres à Lucilius*, t. III, livre VIII, lettre 74, 29, ed. citee, p. 46.

(٦) *Lettres à Lucilius*, t. 1. livre 14, 3, p. 53.

(٧) إن المقارنة ما بين فن الطب وفن الملاحة، مقارنة متكررة في نصوص أفلاطون، انظر على سبيل المثال:

- *Alcibiade*, 125e - 126a.
- *Gorgias*, 511d - 512d.
- *La République*, 332e - 341c - d, 360e, 389c, 341c - d, 360e, 389c, 489b.
- *Politique*, 297e - 299c.

(٨) حول داعي المصلحة العليا، انظر دروس: ٨ و١٥ آذار/ مارس ١٩٧٨، وكذلك Dits et Ecrits **أقوال وكتابات**، الجزء الثالث، رقم ٢٥٥، ص ٧٢٠ - ٧٢١، وكذلك الجزء الرابع، رقم ٢٩١، ص ١٥٠ - ١٥٣.

(٩) انظر درس ٢٦ آذار/ مارس ١٩٨٠.

(١٠) حول موضوع الحياة بوصفها أثراً فنياً (جماليات الوجود)، انظر درس ١٧ آذار/ مارس الساعة الأولى، الإحالة رقم ١٤ من هذه الدروس.

(١١) *Dits et Ecrits*, IV, n 326, p. 410.

(١٢) *Dits et Ecrits*, III, n 169, p. 33. & n 218, pp. 418 - 428.

(١٣) *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, p. 177 - 211. & *Il faut défendre la société*, Gallimard/ Seuil, 1997, & *Dits et Ecrits*, IV, n 304, p. 214, & n 306, p. 241.

(١٤) *Dits et Ecrits*, IV, n 295, p. 170 & n 306, p. 227 & n 345, p. 633 & n 349, p. 657.

(١٥) حول الغنوصية (العرفان)، انظر درس ٦ كانون الثاني/ جانفي، الساعة الأولى، الإحالة، ٤٩.

(١٦) *Le souci de soi*, op. cit., p. 198.

(١٧) حول صعوبة الحديث عن "أخلاق مسيحية"، انظر بداية درس ٦ كانون الثاني/ جانفي، الساعة الأولى.

(١٨) حول تلميذ زينون، ارسطون الخيوسي الذي لم يكتف بإهمال المنطق والفيزياء، وساند ودعم موقفاً أخلاقياً راديكالياً يقضي بما يلي: خارج الفضيلة كل شيء سيان. بعض الدارسين يرون أن قراءته هي التي حددت مسار ماركوس أورليوس وتحوله إلى الفلسفة، لمزيد من المعلومات حول هذا الفيلسوف، انظر:

- *Dictionnaire des philosophes antiques*, ed. citée, p. 400 - 403.

(١٩) Diogène Laerce, *Vies et Doctrines des philosophes illustres*, livre VII, 160, ed. citée, p. 884. & Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 89, 13 & 94, 2.

(٢٠) Sénèque, *Lettres à Lucilius*, t. IV, livreXV, lettre 94, 1 - 2, p. 66.

(٢١) يتعلق الأمر بالأثر الكبير الذي تركه الطبيب جالينوس، المترجم إلى اللغة العربية ثم إلى اللاتينية حيث فرض نفسه إلى غاية نهاية عصر النهضة. كما يمكن الإشارة إلى اثر إليانوس البرينستي، (١٧٢ - ٢٣٥)، وكذلك كتاب بلينوس **التاريخ الطبيعي** في القرن الأول المسيحي.

(٢٢) Sénèque, *De la tranquillité de l'âme*, IX, 5, ed. citée, p. 90.

(٢٣) التوصيات المتعلقة بالقراءة، توجد خصيصاً في الرسالة ٢ من رسائل سنيكا إلى لوقيليوس، الجزء الأول، الكتاب الأول، ص ٥ - ٧.

(٢٤) انظر درس ٢٧ شباط/ فيفري، الساعة الثانية، وكذلك درس ٣ آذار/ مارس ،الساعة الأولى.

(٢٥) *Lettres à Lucilius*, t. III, livreXI, lettre 88, pp. 158 - 172.

(٢٦) حول تاريخ كتاب: **القضايا الطبيعية**، انظر درس ٢٠ كانون الثاني/ جانفي، الساعة الأولى، الإحالة ٢٧.

(٢٧) *Lettres à Lucilius*, (106, 2 & 108, 39 & 109, 17).

(٢٨) استعمل هنا فوكو الطبعة القديمة لنصوص سنيكا:

- *Œuvres complètes de Sénèque le philosophe*, ed, citée, p. 434 - 436.

(٢٩) *Ibid.*, p. 434.

(٣٠) انظر درس ٢٠ كانون الثاني/ جانفي، الساعة الثانية.

(٣١) *Questions naturelles*, in, *Œuvres complètes de Sénèque le philosophe*, p. 434.

(٣٢) *Ibid.*

(٣٣) إذا أردت أن تهتم بنفسك فعش فقيراً، أو، كن فقيراً، انظر: *Lettres à Lucilius*, tI, livre II, lettre 17, 5, p. 68.

(٣٤) *Questions naturelles, op. cit.*, t. I, p. 113.

(٣٥) loc. cit. supra, note 31.

(٣٦) *Ibid.*

(٣٧) *Ibid.*

(٣٨) *Lettres à Lucilius*, 24, 25, 86, 94, 95, 98 & *De la constance du sage*, VII, 1, & *De la providence*, pp. 435 - 436.

(٣٩) *Œuvres complètes de Sénèque le philosophe*, pp. 434 - 436.

(٤٠) *Ibid.*, p. 435.

(٤١) *Ibid.*

[١٤]

درس ١٧ شباط/ فيفري ١٩٨٢

الساعة الثانية

نهاية تحليل مقدمة الجزء الثالث من القضايا الطبيعية. ـ دراسة مقدمة الجزء الأول. ـ حركة الروح العارفة عند سنيكا: وصف، مميزات عامة، اثر عكسي. ـ خاتمة: تضمن أساسي لمعرفة النفس ومعرفة العالم، الأثر التحريري لمعرفة العلم، اللااختزالية للنموذج الأفلاطوني. ـ النظرة المبحرة.

إذن، لنعد إلى مقدمة الجزء الثالث من **القضايا الطبيعية**. يقطع سنيكا العالم وهو شيخ عجوز. وعندما نصبح شيوخاً، فإنه يجب الاهتمام بمجالنا وبأرضنا الخاصة. ولا يعني ذلك إطلاقاً الاهتمام بالأرض الخاصة: قراءة حوليات المؤرخين التي تروي غزوات الملوك. إنها بالأحرى أكثر من ذلك؛ إنها التغلب على العواطف، وأن تكون حازماً تجاه الخصم، وأن تقاوم الإغراء، وأن تثبت أمام الهدف الذي هو روحك، وأن تكون مستعداً للموت. كيف يمكن لسنيكا أن يربط بين هذا الهدف وإمكانية وضرورة اجتياز العالم الذي تم تحديده وذلك في مقابل قراءة حوليات المؤرخين؟ طيب، أعتقد أن العلاقة ما بين معرفة الطبيعة والفائدة منها، موجودة في الجملة الأخيرة التي قرأتها عليكم: «ما هو عظيم، هو أن تكون روحك بين شفتيك مستعدة للرحيل، وبذلك نكون أحراراً ليس باسم وحق المواطنة ولكن باسم وحق الطبيعة non e jure quiritium liberum, sed e jure naturae»[١]. نحن أحرار باسم الحق الطبيعي. ولكن من ماذا يعني أن نكون أحراراً؟ ماذا تقتضيه هذه الحرية المعطاة لنا، عندما نكون قد مارسنا مختلف هذه التمارين، وخضنا مختلف هذه المعارك، وثبتنا على هذا الهدف، ومارسنا تأمل الموت وقبلنا بكل ما يأتي ويحلّ فينا؟ على ماذا تنطوي هذه الحرية التي

اكتسبناها بهذه الطريقة ؟ ماذا يعني أن نكون أحراراً؟ هكذا يتساءل سنيكا، ويجيب بالقول: أن تكون حراً يعني أن تهرب من الاستعباد وأن تنفك من الأسر effugere servtutium[٢]. إنه الهروب من الاستعباد والأسر، ولكن استعباد وأسر من ماذا؟ انه الاستعباد والأسر من النفس. إنه تأكيد معتبر جداً، وذلك عندما نتذكر كل ما قالته الرواقية، وكل ما قاله سنيكا حول النفس في مختلف المجالات،أي النفس التي يجب تحريرها من كل ما يستعبدها، النفس التي يجب حمايتها، النفس التي يجب الدفاع عنها، النفس التي يجب احترامها، النفس التي يجب تحويلها إلى عبادة، النفس التي يجب تشريفها (وجعلها عبادة لذات النفس therapeuein heauton)[٣]. هذه هي النفس التي يجب تحويلها إلى هدف. يقول سنيكا ذلك، وذلك في أعلى النص قليلاً، ويتحدث عن تأمل النفس هذه: يجب أن تكون نفسك تحت بصرك، لا تفارقها عيناك. نظّم حياتك كلها على نفسك التي جعلتها هدفاً لنفسك. إن هذه النفس، التي يقول لنا عنها سنيكا إننا على اتصال دائم بها، وفي تجاور معها، وفي حضورها وأننا نشتهيها، وإنها متعتنا الوحيدة، وإنها المتعة الشرعية الوحيدة، وإنها ليست هشة ولا ضعيفة، ولا يمكن أن تعرّض لأي خطر أو انتكاسة[٤]. كيف يمكننا في الوقت نفسه أن نقول إن النفس هي هذا الشيء الذي يجب تشريفه ومتابعته والاحتفاظ به أمام أعيننا، والذي نشتهيه شهوة مطلقة، وأن نقول أيضاً، وفي الوقت نفسه، إنه يجب أن نتحرر منها؟

والحال ـ هنا نص سنيكا واضح جداً ـ أن استعباد النفس، الاستعباد بالنسبة لذات النفس قد تحدد هنا باعتبار هذا الذي يجب أن نناضل ونصارع ضده. وبتطويره لهذه القضية ـ أن تكون حراً هو أن تهرب وتنفلت من استعباد ذات النفس ـ فانه يقول التالي: إن اخطر gravissima الأمور أن تكون عبداً لنفسك sibi servir، وإن هذا هو أسوأ أنواع الاستعباد على الإطلاق. ثانياً، إنه استعباد دائم، بمعنى أنها تستعبدنا من غير توقف ليلاً ونهاراً، وكما يقول سنيكا، من دون تبدل ولا إجازة intervallum, commeatus. ثالثاً، إنه محتم ولا مفر منه. ولا يقصد بالامفر منه والمحتم، كما سترون، أنه محتمل جداً. إنه يقول، على كل حال، إنه لا يمكن تفاديه، وما من أحد يمكن له أن يستغني عنه: ننطلق ونبدأ دائماً من هنا. إلا أنه وضد هذا الاستعباد المرهق والدائم، والذي لا نجد فيه العفو والصفح والغفران ومفروض علينا في كل حال، وبالرغم من ذلك كله، نستطيع

أن نقاوم. إنه من السهل زعزعته (أي الاستعباد) كما يقول، وذلك وفقاً للشرطين الآتيين: **أولاً**، علينا أن نتوقف عن طلب المزيد والكثير من أنفسنا. وما يريد قوله من هذا، وهو ما يشرحه لاحقاً وفي موضع آخر: أن تطلب الكثير من النفس، فإنك تؤذيها كثيراً، وتؤلمها كثيراً، كأن تفرض على نفسك التزامات كثيرة وأعمالاً كثيرة مثل القيام بأعمال زراعة وفلاحة الأرض والمرافعة في المؤتمرات والملتقيات وحضور المجالس السياسية... الخ[٥]. باختصار، أن تفرض على النفس كل هذه السلسة من الالتزامات التي هي التزامات الحياة العادية النشطة. **وثانياً**، نستطيع أن نتحرر من استعباد النفس هذا بأن لا نعطي ولا نهتم بالعادي من الأمور مثل الاهتمام بالأجر والتوزيع والمكافأة في العمل الذي قمنا به. العمل على تحصيل الربح mercedem sibi referre، هذا ما يجب التوقف عن فعله إذا ما أردنا أن نتحرر من أنفسنا[٦]. وترون بالنتيجة، أنه على الرغم من كونه أشار إليه باختصار في هذا النص، فإن الاستعباد تجاه النفس كما وصفه سنيكا يُعتبر هنا سلسلة من الالتزامات ومن الأنشطة ومن المكافآت: إنه نوع من الالتزامات والواجبات ـ ديون النفس تجاه النفس. هذا النمط والنوع من العلاقة مع النفس هو ما يجب التحرر منه. نفرض على النفس عدداً معيناً من الواجبات ونحاول الحصول على جملة من الأرباح (ربح المال، ربح المجد، ربح الشهرة، ربح السمعة، ربح الرغبات والمتع الجسدية والحياتية... الخ). نعيش داخل هذا النظام من الدَّيْنِ أو المديونية ـ النشاط والمديونية ـ المتع. هذا ما يشكل العلاقة مع النفس وهو ما يجب التحرر منه. فماذا يجب القيام به حتى نتحرر من هذه العلاقة؟ جيد، هنا يطرح سنيكا مبدأً وهو أن التحرر من هذا النمط من العلاقة مع النفس، ومن هذا النظام من الواجبات ـ المديونية أو الدَّيْن، إذا شئتم ـ إنما يكون بدراسة الطبيعة التي تسمح لنا بذلك (أي نتحرر من نظام الواجبات بدراسة الطبيعة). وينهي سنيكا كل هذا التطور في مقدمة الجزء الثالث من **القضايا الطبيعية** بالقول: سيعيننا هذا التحرر على أن ننظر وأن نختبر طبيعة الأشياء proderit nobis inspicere rerum naturam. ولا يذهب سنيكا في هذا النص إلى أبعد من هذا التأكيد سواء في ما يجب التحرر منه أو في العلاقة مع النفس، وذلك ليؤكد أن دراسة الطبيعة تضمن لنا التحرر.

وعندئذ نستطيع أن ننتقل، في اعتقادي، إلى مقدمة الجزء الأول. وبعد جملة من الفقرات، نقرأ نصاً قريباً جداً من المسائل الشخصية لسنيكا: لماذا يشرع في

هذه الدراسة وهو شيخ عجوز؟ في مقدمة الجزء الأول، لدينا ما يمكن لنا تسميته بالنظرية العامة والمجردة لدراسة الطبيعة باعتبارها سبباً للتحرر من النفس، بالمعنى الذي قدمته للتو. تبدأ هذه المقدمة بالتمييز بين قسمين من أقسام الفلسفة، وهما قسمان متطابقان تماماً لما نجده في النصوص الأخرى لسنيكا. هنالك، كما يقول، قسمان من أقسام الفلسفة: القسم الذي يهتم بالإنسان أو البشر ad homines spectat. وهذا القسم هو ما يجب القيام به على الأرض quid agendum in terris. ثم هنالك قسم آخر من الفلسفة، وهذا القسم لا يخص الإنسان، وإنما يتعلق بالآلهة ad deos spectat. وهذا القسم من الفلسفة، يقول عنه إنه ما يجري ويحدث في السماء quid agatur in caelo. وهنالك فرق كبير بين هذين القسمين من أقسام الفلسفة: ذلك القسم الذي يعنى بالناس ويقول لنا ما يجب القيام به، وذلك القسم الآخر الذي يتعلق بالسماء والذي يقول لنا ماذا يحدث. هنالك فروق كثيرة ما بين القسم الأول والقسم الثاني من الفلسفة كما هو الفرق بين الفنون العادية artes والفلسفة نفسها. ومثلما هي الحال فيما يتصل بالمعارف المختلفة، والفنون الحرة، التي حدّثنا عنها سنيكا في الرسالة رقم ٨٨[٨]، هي بالنسبة للفلسفة، الفلسفة التي تنظر نحو الناس كما تنظر نحو الآلهة. فما بين هذين الشكلين من أشكال الفلسفة، هنالك فارق مهم ومعتبر. وهنالك أيضاً، وهذه نقطة أخرى نشير إليها، نظام تعاقبي وضعه سنيكا في نصوصه الأخرى: فعندما نقرأ سلسلة رسائله إلى لوقيليوس، فإن الاعتبارات المتعلقة بنظام العالم والطبيعة تأتي بعد سلسلة طويلة من الرسائل المتعلقة بما يجب القيام به في الحياة اليومية أو الأفعال اليومية. تجدون هذا مصاغاً ومشكلاً ببساطة جداً في الرسالة رقم ٦٥، حيث يقول سنيكا للوقيليوس: «اَختبر أولاً نفسك؛ اَختبر نفسك ثم العالم» primum se scrutari, deinde mundum[٩]. جيد. إن هذا التعاقب والتداول ما بين شكلي الفلسفة ـ ذلك الذي ينظر إلى الناس، وذلك الذي ينظر إلى الآلهة ـ هو ما يميز القسم الأول مقارنة بالقسم الثاني، ألا وهو عدم اكتماله، وأن القسم الثاني (الفلسفة التي تنظر إلى السماء) هو وحده القادر على انجاز الأول أو إكمال الأول. إن القسم الأول ـ ذلك الذي ينظر في الناس ـ أي يعنى بـ"ما العمل" ـ يسمح، كما يقول سنيكا، بتجنب الأخطاء. إنه ينقل النور إلى الأرض، ويسمح بتمييز الاتجاهات الملتبسة في الحياة. أما الثاني، فانه لا يكتفي باستعمال هذا النور فقط من أجل تجلية سبل الحياة، بل إنه يحملنا من الظلمة نحو مصدر

النور؛ إنه يقودنا إلى المصدر والمكان والمنبع الذي يأتينا منه النور illo perdcit, unde lucet. يتعلق الأمر، إذن، في هذا القسم الثاني من الفلسفة بشيء مغاير تماماً، إنه يتعلق بمعرفة قواعد الوجود والسلوك. ولكن وكما ترون أيضاً، يتعلق الأمر في هذا القسم الثاني بشيء آخر غير المعرفة فقط. يتعلق الأمر بإخراجنا من الظلمات، وبرفعنا من الأسفل، وبإخراجنا من الدرك الأسفل، وقيادتنا perducere نحو المنبع الذي يأتينا منه النور. إذن، يتعلق الأمر بحركة فعلية للذات، وبحركة فعلية للروح التي تنهض فوق الألم والتي تنتزعنا وتقتلعنا من الظلام. هذه الظلمة التي هي من هذا العالم السفلي[...] ولكنها نقلة للذات نفسها. جيد. لهذه الحركة، فيما اعتقد ـ وهنا أقدم تخطيطاً عاماً واسمحوا لي على ذلك ـ أربع مميزات.

أولاً، تشكل هذه الحركة هروباً وانفلاتاً وانتزاعاً بالنسبة لذات النفس، انتزاعاً يكمل وينجز الانفصال بالنسبة للأخطاء والعيوب. يقول سنيكا في مقدمة الجزء الأول من **القضايا الطبيعية**: لقد هربت من عيوب الروح. هنا وبشكل ظاهر، يحيل سنيكا إلى رسائله الأخرى إلى لوقيليوس، وإلى كل ذلك العمل المتعلق بتوجيه الضمير الذي قام به، وإلى اللحظة التي تمت فيها بالفعل هذه المعركة الداخلية ضد الأهواء والعيوب والأخطاء: في هذه اللحظة بالذات يرسل إليه كتابه: **القضايا الطبيعية**. يقول له: لقد هربتُ وانفلتت من عيوب الروح، ومن بناء الأوهام (كل نظرية الإطراء والتملق الناشطة والسالبة)؛ لقد تخليتُ وتركت البخل والشح والتقتير، وتخلصتُ من البخل ومن الرفاهية ومن الطموح... الخ. ومع ذلك، يقول له: وكأنك لم تفعل شيئاً (لقد هربت وانفلتت من أشياء كثيرة، ولكنك لم تنفلت ولم تهرب من نفسك multa effugisti, te nondum). إذن، يتعلق الأمر بهذا الانفلات والهروب من النفس، وبالمعنى الذي ذكرته لكم قبل قليل، حيث ستقوم معرفة الطبيعة بضمانه. **ثانياً**، هذه الحركة التي تقودنا إلى النقطة التي منها يأتي النور، إنها تقودنا نحو اللّه، وهي في هذه الأثناء تكون في حالة ضياع وفقدان للنفس أو في حركة استغراق في اللّه، ولكن في شكل يسمح لنا بأن نجد أنفسنا in consortium Dei في نوع من الطبيعة الثانية co-naturalité ومن الوظيفة الثانية co-fonctionalité مع اللّه. بمعنى أن العقل الإنساني هو من نفس طبيعة العقل الإلهي، وله نفس المكونات والوظائف والأدوار. فإذا كان العقل الإلهي موجوداً في العالم، فإن العقل الإنساني هو في الإنسان نفسه

(بمعنى: إذا كان العقل الإلهي متصلاً بالعالم، فإن العقل الإنساني متصل بالإنسان نفسه). وثالثاً، في هذه الحركة التي تحملنا نحو النور، وتنتزعنا من أنفسنا، فإنها تضعنا في المستوى الإلهي consortium Dei، إنها ترفعنا نحو الدرجة العليا. ولكن في الوقت الذي نكون فيه على هذه الحالة نوعاً ما مرفوعين فوق العالم، وهذا الكون الذي نحن فيه - أو بالأحرى: في اللحظة التي نكون فيها فوق الأشياء ونجد أنفسنا على مستواها في العالم - في هذه اللحظة يمكننا أن نلج في السر العميق للطبيعة، وبذلك تبلغ الروح الأعماق الأكثر غوراً للطبيعة in interiorem naturae sinum [venit][١٠].

ولكي نفهم هذا جيداً، أي الطبيعة وآثار هذه الحركة، فإنني سأعود إلى ذلك لاحقاً. إن الأمر لا يتعلق بانتزاع من هذا العالم إلى العالم الآخر. لا يتعلق الأمر بالانفلات أو التملص من واقعة من أجل الوصول وبلوغ شيء يمكن أن يكون واقعة أو حقيقة أخرى، ولا يتعلق الأمر بترك عالم الظواهر من أجل بلوغ فضاء آخر هو فضاء الحقيقة، بل يتعلق الأمر بحركة الذات التي تقوم وتنجز في العالم - ذاهبة بالفعل نحو النقطة التي يأتي منها النور، وبالغة بالفعل شكلاً هو شكل وصورة العقل الإلهي - وتضعنا في "المستوى الإلهي"، وفي القمة نفسها، وفي أعلى نقطة altum من هذا الكون. ولكننا لا نغادر هذا الكون وهذا العالم، وذلك لأنه في تلك اللحظة التي نكون فيها في قمة هذا العالم، فإنه وفي الوقت نفسه، ستنفتح لنا أعماق الطبيعة نفسها. وأخيراً، وبنفس الطريقة وبنفس الحركة، فإنكم ترون أن تلك الحركة التي تضعنا في أعلى مراتب العالم، وفي الوقت نفسه تفتح لنا أسرار وأعماق الطبيعة، فإنها تسمح لنا بأن نلقي نظرة عالية على الأرض. وفي اللحظة نفسها حيث نشارك العقل الإلهي، فإننا نعرف سر الطبيعة، ونستطيع أن ندرك حجمنا الصغير، أو ما نحن عليه من صغر وقلة. إنني أؤكد على كل هذا، وإنكم تعرفون لماذا أقول ذلك، وسأعود إلى ذلك لاحقاً: ترون كم نحن بعيدون عن الحركة الأفلاطونية، رغم وجود عدد من التشابهات. ففي الوقت الذي تقتضي فيه الحركة الأفلاطونية أن نتحول عن هذا العالم من أجل أن ننظر إلى عالم آخر - بحكم أن الأرواح (قد ذاقت بواسطة التذكر ووجدت الوقائع التي سبق وشاهدتها) ستذهب - بالقوة أكثر منه بالرغبة - نحو هذا العالم من أجل حكمه وتسييره -، فإن الحركة الرواقية محددة بسنيكا هي من طبيعة أخرى. يتعلق الأمر بنوع من التراجع مقارنة بالنقطة التي نحن فيها. هذا التحرير يجعلنا لا نغادر

أنفسنا، ولا نبتعد عن عيون هذا العالم الذي ننتمي إليه، ومع ذلك نبلغ المناطق العليا لهذا الكون. نبلغ النقطة التي منها يرى اللّه العالم، من دون أن يكون ذلك تحولاً حقيقياً عن هذا العالم؛ إننا نرى العالم الذي ننتمي إليه، وبالنتيجة نستطيع أن نرى أنفسنا في هذا العالم. هذه النظرة التي نحصل عليها بهذه الطريقة أو بهذا النوع من حركة التراجع بالنسبة لهذا العالم، والصعود إلى قمة هذا العالم حيث تنفتح لنا أسرار الطبيعة، ستسمح لنا بماذا أو ستمكننا من ماذا؟

جيد. إنها ستسمح لنا بتعيين محدوديتنا وصغرنا والطابع المفتعل والاصطناعي لكل ما ظهر لنا أنه خير، وذلك قبل أن نصبح أحراراً. إن الثروات والمتع والأمجاد، إن كل هذه ما هي إلا أحداث عابرة، وأخذت بُعدها الحقيقي عندما وصلنا إلى أعلى نقطة، حيث أصبحت أسرار العالم مفتوحة ومكشوفة، وذلك نتيجة للحركة الارتدادية والتراجعية. إننا في هذه الحالة، كما يقول سنيكا، التي نعْبُر ونقطع فيها العالم كله mundum totum circuire، نجد العبارة التي قرأتها عليكم في بداية مقدمة الكتاب الثالث[١١]؛ إننا في الحالة التي نقطع فيها العالم في دائرته العامة، وعندما ننظر من الأعلى إلى دائرة الأرض terrarum orbem super ne despiciens. في تلك اللحظة بالذات نستطيع أن نحتقر ونزدري كل الأمجاد الخادعة والكاذبة التي أعدّها البشر (السقوف العاجية، الغابات التي تم تحويلها إلى حدائق، الأنهار والوديان التي تم تحويل مجراها. . . الخ)[١٢]. ومن وجهة النظر هذه أيضاً ـ النص لا يقول ذلك ولكنكم ترون كيف أن المقدمتين تجيبان بعضهما بعضاً ـ إننا نستطيع أن نستبدل أو نحل محل هذه الأمجاد التاريخية التي يقول عنها سنيكا، في النص الذي أوردته قبل قليل[١٣]، إنه يجب التبرم منها وعدم الالتفات إليها (أي تلك الأشياء). إنها ليست مهمة، لأننا عندما ننظر إليها من الأعلى ونحن نعبر ونقطع الطبيعة في مجملها، فإننا نرى كم أن قيمتها محدودة، وأمدها قصير. وهذا ما يسمح لنا، عندما نكون قد وصلنا إلى هذه النقطة، ليس فقط بإبعاد كل القيم الخاطئة أو إبخاسها، وكل هذه التجارة الخاطئة التي كنا مشغولين ومنهمكين بها، وإنما بقياس مقدار حقيقة ما نحن عليه فوق الأرض، ومقدار وجودنا ـ هذا الوجود الذي هو مجرد نقطة، نقطة في الزمان ونقطة في المكان ـ ومدى صغرنا وهشاشتنا. من الأعلى، يقول سنيكا، ماذا تعني بالنسبة لنا الجيوش الجرارة عندما نكون قد قطعنا الدائرة الكبرى للعالم؟ كل الجيوش ليست أكثر من نمل. إنها مثل النمل الذي يتحرك

كثيراً، ولكن على رقعة صغيرة. «إنكم في نقطة - يقول سنيكا - وتسبحون عليها»[١٤] لا أكثر! تعتقدون أنكم قطعتم مسافة طويلة، ولكنكم في الحقيقة بقيتم في نقطة واحدة، عليها تشنّون الحرب، وعليها تقومون بتوزيع الإمبراطوريات. تُرى إلى أي شيء يؤدي هذا العبور وهذا المسار الكبير للطبيعة؟ إنه إذن لا يفصلنا أو يقطعنا [عن] العالم؛ إنه يسمح لنا [أن] نتملك من جديد، وحيث ما كنا، ليس أبداً في عالم غير واقعي، وفي عالم الظلمة والمظاهر، وليس من أجل أن ننفصل عن شيء ما ليس أكثر من ظلال حتى نلقى ونجد أنفسنا في عالم ليس هو إلا عالم النور، بل من أجل تقدير دقيق جداً للوجود الواقعي الخالص أو الدقيق الذي نحن فيه، ولكنه وجود دقيق ومنظم: دقيق ومنظم في المكان، ودقيق ومنظم في الزمان. أن نكون بالنسبة لأنفسنا وبالنسبة لعيوننا وأبصارنا ما نحن عليه، وأن نعرف النقطة التي فيها نستطيع أن ننتظم ضمن النظام العام للكون: هذا التحرير المنجز فعلياً في النظرة التي نستطيع أن ندرك بها النظام الكامل لأشياء الطبيعة، يعني أن نستطيع الخلوص إلى جملة من النتائج، إذا شئتم، حول دور معرفة الطبيعة في الاهتمام بالنفس ومعرفة النفس.

النتيجة الأولى، لا يتعلق الأمر في هذه المعرفة بشيء مثل البديل: إما أن نعرف الطبيعة، وإما أن نعرف أنفسنا. في الواقع، لا نستطيع أن نعرف أنفسنا كما يجب إلا بشرط أن تكون لنا بالفعل وجهة نظر، ومعرفة، ومعرفة واسعة ومفصلة تسمح لنا بأن نعرف ليس فقط التنظيم العام، ولكن حتى التفاصيل والجزئيات (الضرورة الابيقورية). ولكن، إذا كانت معرفة الضرورة في الفيزياء الابيقورية لها دور أساسي ووظيفة مركزية في أن تحررنا من المخاوف، ومن خشيتنا ورهبتنا، ومن الأساطير التي أربكتنا منذ ولادتنا، فإن الضرورة الرواقية، الضرورة كما صاغها هنا سنيكا في معرفة الطبيعة، ليست بالتحديد، وعلى كل حال ليست فقط أن تخلصنا من المخاوف مع أن هذا البعد قائم أيضاً. يتعلق الأمر تحديداً وخصوصاً، في هذا الشكل من المعرفة، بأن نتملك أنفسنا من جديد ونستعيد أنفسنا من جديد حيثما كنا، وفي النقطة التي نكون فيها، بمعنى أن نتموضع داخل عالم عقلي كامل ومضمون وآمن ألا وهو العناية الإلهية. العناية الإلهية التي وضعتنا حيثما نكون، والتي وضعتنا إذن داخل تسلسل من الأسباب والآثار الخاصة، وهي معرفة ضرورية وبرهانية أو معقولة، وعلينا أن نقبل بها إذا ما أردنا بالفعل أن نتحرر من هذا التسلسل تحت شكل الاعتراف بهذا التسلسل الضروري

الذي يمثل الإمكانية الوحيدة المُتاحة لنا. إن معرفة النفس ومعرفة الطبيعة ليستا إذن في وضعية تبادل، ولكنهما مرتبطتان ببعض كلية. وترون - وهو الملمح أو الوجه الآخر لمسألة هذه العلاقة - أن معرفة النفس ليست أبداً معرفة شيء مثل الجوانية أو الحياة الداخلية intériorité. لا علاقة إطلاقاً بهذا الأمر أو بما يمكن أن يكون تحليلاً للنفس ولأسرارها، ولما كان يسميه المسيحيون لاحقاً بسر الضمير arcana conscientiae. أعماق النفس، الأوهام التي نشكّلها عن ذات النفس، الحركات السرية للروح... الخ، سنرى لاحقاً أن كل هذه يجب مراقبتها. ولكن فكرة الاستكشاف، وفكرة أن لدينا مجالاً وميداناً للمعرفة الخاصة، والذي يجب قبل كل شيء أن نعرفه ونتفحصه - إلى درجة أن تكون سلطة الوهم كبيرة داخل أنفسنا نتيجة الغواية - كل هذا غريب كلية على تحليلات سنيكا. بالعكس، إذا كانت "معرفة ذات النفس" مرتبطة بمعرفة الطبيعة، وإذا كانت، في هذا البحث عن النفس، معرفة الطبيعة [و] معرفة ذات النفس مقترنتين الواحدة منهما بالأخرى، فإن معرفة الطبيعة ستكشف لنا بالقدر نفسه على أننا لسنا أكثر من نقطة، حيث لا تطرح الجوانية أو الحياة الداخلية أي مشكلة. المشكلة الوحيدة التي تُطرح فيما يتعلق بهذه النقطة هي تحديداً أنه عليها في الوقت نفسه أن تتموضع حيث هي، وأن تقبل نظام العقلانية الذي وضعها في هذه النقطة من العالم. هذه هي المجموعة الأولى من النتائج التي أردتُ أن استخرجها حول معرفة النفس ومعرفة الطبيعة في ترابطهما وعلاقتهما، وواقع أن معرفة النفس لا تمّت بصلة، وأنها لا تقترب أبداً إلى شيء مما سيصبح لاحقاً تأويل exégèse الذات بواسطة الذات.

النتيجة الثانية، وكما ترون، هي أن أثر معرفة الطبيعة هذه، وهذه النظرة الكبرى والواسعة التي تقطع وتعبر العالم أو التي تتراجع بالنسبة إلى المحور الذي نكون فيه، تنتهي بتحديد مجمل الطبيعة، وأنها تكون محرِّرة. لماذا معرفة الطبيعة هذه تحرّرنا؟ لا يتعلق الأمر أبداً في هذه التحرير بشيء مثل الانتزاع من هذا العالم، أو الانتقال إلى عالم آخر، أو التخلي عن هذا العالم. يتعلق الأمر بالأحرى بأثرين أساسيين: **أولاً**، الحصول على توتر عال بين هذه النفس بما هي عقل - ووفقاً لذلك، عقل كوني مثله مثل العقل الإلهي - والنفس باعتبارها عنصراً فردياً سيشكّل موضوعاً هنا وهنالك في هذا العالم، وفي مكان محدد ومعين بشكل خالص. هذا هو الأثر الأول أو هنا يظهر الأثر الأول لمعرفة الطبيعة هذه:

إقامة توتر عال إلى أقصى حد بين النفس بوصفها عقلاً، وبين النفس باعتبارها نقطة ارتكاز؛ وثانياً، تُعتبر معرفة الطبيعة تحرراً بالنظر إلى كونها تسمح لنا ليس أن نتحول عن أنفسنا، وأن نحول نظرنا وبصرنا عمّا نحن عليه، ولكن بالعكس أن نرتبط أكثر وأن نتحكم أكثر، وأن نأخذ دائماً وباستمرار على أنفسنا نوعاً من النظرة، وأن نضمن تأملاً contemplatio sui يكون موضوعه: نحن في داخل العالم، نحن في ارتباط بمجموعة من الحتميات والضرورات التي نفهم معقوليتها. من هنا نفهم العبارات الآتية: "لا يضيع من نظرك/ لا ينفلت من نظرك" و"أعبر العالم بنظرك"، "ليقطع بصرك مجمل العالم". إنهما نشاطان أو فعلان مرتبط الواحد منهما بالآخر بشكل كامل، ولكن بشرط أن تقيم هذه الحركة التراجعية، وهذه الحركة الروحية للذات، مسافة كافية بين النفس ونفسها، وتعمل على أن تصل النفس إلى قمة العالم، وتصبح قريبة جداً من اللّه consortium Dei، وتشارك في نشاط المعقولية الإلهية. يبدو لي أن كل هذا ملخص جداً في الرسالة رقم ٦٦ إلى لوقيليوس، حيث يقول سنيكا ـ ويتعلق الأمر بأطول وأهم وصف لما هي الروح الفاضلة ـ إن الروح الفاضلة هي روح في «تواصل مع العالم كله، ومنتبهة ويقظة وحذرة، وتعمل على أن تستكشف كل الأسرار وكل الأفعال» actus، بل نستطيع القول، إلى حد ما: كل الأفعال والعمليات. إذن، الروح الفاضلة هي روح تكون في تواصل مع الكون، وهي منتبهة ويقظة، وفي حالة تأمل لكل ما يشكل الأحداث والأفعال والعمليات. وعندئذ «فإنها تضبط نفسها بنفسها أو تراقب نفسها بنفسها في أفعالها كما في أفكارها» cogitationibus actionibusque intentus ex aequo. إذن، هنالك تدرج ودخول في العالم وليس انتزاعاً منه، وهنالك اكتشاف لأسرار العالم وليس ابتعاداً عنه والذهاب نحو الأسرار الباطنية، وهذا ما تعنيه وتقتضيه "فضيلة" الروح[١٥]. ونظراً لكونها في "تواصل مع الكون كله"، ولكونها "تستكشف أسراره"، فإنها في الوقت نفسه تستطيع أن تراقب وتضبط أفعالها وحركاتها؛ إنها "تستطيع أن تراقب أفعالها وأفكارها هي".

والنتيجة الثالثة والأخيرة التي أريد أن استخلصها هنا هي التالية: كما ترون، فإننا قريبون جداً من الحركة التي يمكن أن نسميها بالحركة الأفلاطونية. ومن البديهي أن الذكريات والإحالات والمفردات الأفلاطونية ذاتها قريبة جداً، وحاضرة بالفعل في هذا النص من مقدمة الجزء الأول من **القضايا الطبيعية**. وتجدون أيضاً

نصوصاً من هذا النوع في مقاطع أخرى عند سنيكا. على سبيل المثال وفي الرسالة رقم ٦٥، يقول سنيكا: «ما هو إذن جسدنا؟ إنه عبء ثقيل على الروح من اجل أن يعذبها وينكّل بها. إنه يقهر الروح، ويثقل كاهلها، ويشدها في السلاسل. ولكن ظهرت الفلسفة، وها هي تدعو الروح إلى أن تتنفس في حضور الطبيعة، وجعلتها تترك الأرض من أجل الحقائق الإلهية. وهكذا تصبح الروح حرة، وهكذا تصبح منطلقة. ومن وقت لآخر تهرب من سجنها ومن زنزانتها وتتسلى وتستمتع بالسماء [بالسماء: caelo reficitur؛ م. ف][١٦]. وهذا التذكر واضح بأنه أفلاطوني حتى بالنسبة لسنيكا، الذي وضع نوعاً من الأسطورة الصغيرة للكهف. يقول: وهكذا فان الصنّاع (الفنّانون) يحبون كثيراً أن يتركوا دكاكينهم وحوانيتهم من أجل أن يتنزهوا ويستنشقوا الهواء العليل والنور الحر libera luce؛ «وهكذا فإن الروح، المغلقة في بيتها الحزين والمظلم، تندفع في كل مرة تستطيع وتتمكن فيها نحو الفضاءات والأمكنة من أجل أن تستريح في تأمل الطبيعة»[١٧]. نحن إذن قريبون جداً من المواضيع الأفلاطونية. ونستطيع أيضاً أن نستشهد بنص: **في الجرأة الحيوية** *De Brevitate vtae* الذي كان سابقاً على كتاب **القضايا الطبيعية**. إنه نص، كما تعلمون، موجَّه إلى صهره[١٨]، الذي كان حاكماً للإعلانات، وكان عليه أن يهتم بتمويل روما[١٩]. يقول سنيكا لصهره: على أية حال، قارن قليلاً ماذا يعني أن تعتني وأن تهتم بالقمح (بأسعاره، بتخزينه، وأن تعمل على أن لا يفسد... الخ) بنشاط آخر يكون لمعرفة ما هو اللّه وما هو جوهر اللّه materia، وما هي إرادته ومشيئته voluptas، وشكله وهيئته. قارن ما بين اهتماماتك، وتلك التي تقتضي معرفة نظام الكون وثورة الكواكب والنجوم. أترغب حقاً في أن تحوّل بصرك (بصر روحك) نحو هذه الأشياء (طبيعة اللّه، نظام الكون، ثورة النجوم... الخ) بعد أن غادرت الأرض؟ relicto solo[٢٠] هنا نجد إحالات أفلاطونية بديهية. ولكن يبدو أن الوجود الحقيقي واليقيني لهذه الإحالات والمراجع ـ سبق وأن ذكرتها لكم، وأرغب في العودة إليها لأنها مهمة ـ يجب ألا يُشكّل عندنا أي وهم. إن حركة الروح التي يصفها سنيكا من خلال صور أفلاطونية هي، فيما اعتقد، مختلفة كلية عما نجده عند أفلاطون، وذلك لأنها منبثقة من أرضية وبنية روحية مغايرة تماماً. في حركة الروح هذه التي يصفها سنيكا، هنالك بالفعل نوع من الانتزاع من العالم، وعبور من الظلمة إلى النور... الخ. أولاً ترون أنه ليس هنالك تذكّر، رغم أنه من الصحيح القول إن

العقل يعرف نفسه في اللّٰه. لا يتعلق الأمر باكتشاف جوهر الروح، بقدر ما يتعلق بالتنقل عبر العالم، والبحث من خلال أشياء العالم وأسبابه. لا يتعلق الأمر مطلقاً بانطواء الروح على نفسها، وبأن تسأل نفسها عن نفسها لكي تجد في نفسها ذكرى الأشكال الخالصة التي رأتها فيما مضى أو شاهدتها فيما سبق. يتعلق الأمر بالعكس بالنظرة والرؤية الحالية لأشياء العالم، وتعيين التفاصيل والتنظيمات. يتعلق الأمر حالياً، وعبر هذا البحث الفعلي، بفهم ما هي معقولية العالم لكي نعترف حينها أن العقل الذي يترأس نظام العالم، والذي هو عقل اللّٰه كذلك، هما من طبيعة واحدة مثل عقلنا الذي يسمح لنا بالمعرفة. هذا هو الاكتشاف المتعلق بالمشاركة في الطبيعة والمشاركة في الوظيفة بين العقل الإنساني والعقل الإلهي. الأمر الذي يرسي، مرة أخرى، ليس بشكل تذكري الروح التي تنظر في نفسها، ولكن التي تجرى وتقوم هنا بحركة الفضول الفكري الذي عَبَرَ وأجتاز العالم. هذا هو الاختلاف الأول. أما الاختلاف الثاني بالنسبة للحركة الأفلاطونية وهو انه، وكما ترون، ليس هنالك أي انتقال من عالم إلى عالم آخر. العالم الذي نبلغه بواسطة هذه الحركة يصفه سنيكا بأنه العالم الذي نكون فيه. وكل اللعبة وكل رهان هذه الحركة ذاتها هو بالتحديد أن لا تُبعد عن نظرك، وأن لا يغرب أو يغيب عنك أي عنصر من العناصر التي تميز العالم الذي نحن فيه، وما يميز بشكل خاص أيضاً وضعيتنا في المكان والوسط الذي نحن فيه. لا يجب أن يغيب هذا عن ناظرنا أبداً. أن نبتعد بمعنى أن نتراجع. ونتراجع بغرض توسيع الأفق الذي نكون بداخله، والذي نحن بداخله، وأن نعين هذا العالم كما هو، أي العالم الذي نحن فيه. إذن ليس هنالك عبور وانتقال إلى عالم آخر. وليست تلك بالحركة التي من خلالها نبتعد أو نحوِّل نظرنا عن هذا العالم بغرض أن ننظر إلى عالم آخر، بل الحركة التي بواسطتها، ومن دون أن يغيب عنا هذا العالم الذي نحن فيه، [التي تسمح لنا] بتعيين وإدراك هذا العالم في كليته أو عموميته. وأخيراً، وكما ترون، لا يتعلق الأمر إطلاقاً، كما هو في محاورة **فيدروس**، بأن ترفع نظرك إلى الأعلى نحو ما يمكن أن يكون ما فوق الأرض[٢١]. إنكم ترون أن الحركة كما تحددت وتعيّنت ليست ذلك الجهد الذي به ننفصل عن هذا العالم ونُنتزع منه، ونحول نظرنا عنه، ونحاول أن نرى حقيقة أخرى. يتعلق الأمر بالأحرى بالتموضع في نقطة مركزية وعالية ومرتفعة في الوقت نفسه، حتى نتمكن من النظر إلى النظام الشامل والعام للعالم، أي النظام الشامل للعالم الذي تشكل

النفس جزءاً منه. بتعبير آخر، بدلاً من حركة روحية محمولة ومأخوذة نحو الأعلى بحركة الحب والذاكرة الذي هو معرفة العالم ذاته، فإننا نتموضع في الأعلى حتى نستطيع أن نرى من خلال هذه النقطة العالم في نظامه وتنظيمه العام، وفي المكان الذي نقيم فيه، وفي الوقت الذي نقضيه فيه. يتعلق الأمر بنظرة مبحرة في النفس وبنظرة عميقة في النفس، وليس بنظرة صاعدة نحو شيء آخر غير العالم الذي نحن فيه؛ نظرة مبحرة وعميقة للنفس على النفس تشمل العالم الذي نشكل نحن جزءاً منه، والذي يضمن لنا حرية النفس في العالم وفي النفس.

هذا الموضوع المتعلق بالنظرة العميقة إلى العالم، وهذه الحركة الروحية التي ليست شيئاً أكثر من الحركة التي بها وبواسطتها تصبح هذه النظرة وهذه الرؤية عميقة أكثر فأكثر ـ أي شاملة وجامعة أكثر فأكثر لأننا نرتفع إلى الأعلى أكثر فأكثر ـ هذه الحركة، كما تعلمون، هي من نمط ونوع آخر غير النمط والنوع الأفلاطوني. يبدو لي أنها تحدد أحد أشكال التجربة الروحية الأكثر أساسية التي نجدها في الثقافة الغربية. إن موضوع النظرة العميقة تجدونه في عدد من النصوص الرواقية، وبشكل خاص عند سنيكا. إنني أفكر في احد نصوصه الأولى أو ربما يكون هو أول نص كتبه، إنه نص: **المواساة** *Consolation*(٢٢) والذي بعث به إلى مارسيا. تعرفون أنه قدم مواساة إلى مارسيا بوفاة أحد أبنائها، وفيه أستعمل الحجج الرواقية التقليدية، ووجد مكاناً لهذه التجربة ألا وهي تجربة الرؤية العميقة. كما يحيل إلى هذه الإمكانية، إمكانية النظرة العميقة والمبحرة في العالم. وهنا كذلك، نجد إحالة غير مباشرة إلى أفلاطون، وأعتقد أنها إحالة واضحة، إحالة قريبة من **الجمهورية** ومن اختيار الأرواح . تعلمون أن البشر قبل خروجهم إلى الحياة، لهم الحق في اختيار شكل وجودهم، والاختيار بين أنماط التجربة التي سيحيونها(٢٣) . يوجد هنا، في مواساة مارسيا، نص مثير للغاية والذي اعتقد أنه يوحي بهذه الفكرة الأفلاطونية. يقول سنيكا لمارسيا: تخيلي قبل أن تخرجي إلى الحياة، وقبل أن يتم إرسال روحك إلى هذا العالم، أن لديك إمكانية أن ترين ماذا سيحدث؟ وماذا سيجري؟ ليس هنا أي إمكانية للاختيار، وإنما الحق في النظر، في هذه النظرة العميقة المبحرة التي حدثتكم عنها قبل قليل. إنه يطلب بالأساس من مارسيا أن تتخيل ما قبل الحياة، تلك الوضعية التي تتمناها، وهي وضعية مكتوبة ومقدرة للحكماء عندما يصلون إلى نهاية حياتهم، وإلى نقطة النهاية، أي حيث يصبح العالم برمّته أمامك. فماذا يمكننا أن نرى في هذا العالم،

في هذه النظرة العميقة المبحرة في العالم؟ نرى أولاً، كما يقول سنيكا، في اللحظة التي نخرج فيها إلى الحياة، أنه قد أُعطي لنا أن ننظر هكذا، سترين «المدينة المشتركة للآلهة والبشر»، سترين المجرات وانتظامها الدائم، والقمر والنجوم تتحكم في ثروة البشر. ستقدِّرين «السحب الكثيفة والغيوم المتراكمة»، و«الريح العاصفة والرعد وصوت البرق وصخب السماء». ثم بعد ذلك «تنزل عينيك إلى الأرض»، إنها تجد أشياء أخرى وعجائب أخرى، وبذلك تستطيعين أن تري السهول والمحيط وعجائب البحر والسفن التي تعبره وتمخر عبابه». «لن تري شيئاً آخر غير جرأة الإنسان وإقدامه الذي يعدّ شهادة ودليلاً على عمل وجهد كبير». ولكن وفي الوقت نفسه سترين، في هذه النظرة العميقة الواسعة (لو بالذات أُعطيت لك عند مولدك)،أن هنا أيضاً، وفي هذا العالم بالذات، «أمراضاً عديدة وعيوب الجسم والروح، الحروب والسرقة وإغراق السفن، وسوء الأحوال الجوية والأمراض، وفقدان أقربائنا قبل الأوان، والموت الهادئ والمؤلم والمعذب. شاوري نفسك وقيِّمي جيداً ما تريدينه، وازني جيداً ما تريدينه، فعندما تدخلين هذه الحياة العجيبة، فإنك لن تخرجي إلا من خلالها. وعليك أن تقبلي بشروطها»[٢٤]. يبدو لي، أن هذا النص مهم للغاية. أولاً، لأنه يطرح هذا الموضوع الذي ستكون له أهمية في الروحانية الغربية، وفي الفن الغربي كذلك، وفي الرسم، النظرة العميقة إلى كلية العالم أو النظرة الكلية والعميقة للعالم. وهو موضوع يبدو لي خاصاً بالرواقية وأكد عليه سنيكا مقارنة بغيره من الرواقيين. ترون كذلك الإحالة إلى أفلاطون، وهي إحالة واضحة ولكنها متعلقة بتجربة مغايرة تماماً أو من نمط مغاير كلية - أو من نمط آخر، إذا شئتم، - للأسطورة التي تمّت إثارتها هنا. ليس هنالك إمكانية بأن يختار الفرد ما بين مختلف أشكال الحياة التي تُعرض عليه. بالعكس، يقول لها (لمارسيا): ليس هنالك من خيار، وأن في هذه النظرة العميقة التي يشكلها عن العالم وعن النجوم وعن الجبال، كل هذا لا ينفصل عن المرض وعيوب الجسد والروح والحرب والسرقة والموت والمعاناة. يبيِّن لها العالم ليس لكي تختار مثل أرواح أفلاطون التي تستطيع أن تختار مصيرها. يبيِّن لها العالم تحديداً لكي تفهم جيداً أنه ليس هنالك من اختيار، وليس هنالك أي شيء نختاره، وليس هنالك إلا عالم واحد، والنقطة الوحيدة للاختيار هي هذه: «شاوري نفسك، تداولي مع نفسك، وقيِّمي، وقدِّري، ووازني جيداً ماذا تريدين. فعندما تدخلين هذه الحياة البديعة والعجيبة،

فإنك ستخرجين منها». النقطة الوحيدة للاختيار ليست: ما هي الحياة التي تختارها؟ ما هي الصفة التي ستعطيها إياها؟ هل تريد أن تكون خيِّراً أو شريراً؟ إن العنصر الوحيد المعطى للروح لتختاره في اللحظة التي تكون فيها على عتبة الحياة، وعندما ستولد في العالم هي: شاور وتداول إذا كنت تريد الدخول أو الخروج. بمعنى: إذا كنت تريد أن تحيا أو لا تريد أن تحيا. وهنا لدينا تناظر وتماثل سابق لما سنجده كشكل انتقالي نحو الحكمة، وتحديداً عندما تصبح مكتسبة في نهاية الحياة وعندما تكتمل الحياة وتنجز. وعندما نكون قد وصلنا إلى هذا الاكتمال المثالي للحياة في الشيخوخة المثالية، عندئذ نستطيع أن نتداول ونتحاور حول ما إذا كنا نريد أن نحيا أم لا، وما إذا كنا نريد أن ننهي حياتنا أم نستمر في الحياة؟ لقد قدم شيئاً يماثل الانتحار: تستطيع أن تحيا أو لا تحيا. ولكن أعرف جيداً أنه إذا اخترت الحياة والعيش، فانه سيكون عليك أن تختار هذا العالم - كما هو باد أمام ناظريك بعجائبه ومعاناته - في كلّيته. تماماً وبنفس الطريقة عندما يصل الحكيم إلى نهاية حياته، وعندما يكون تحت ناظره مجموع العالم - تسلسله وعظمته وآلامه - في تلك اللحظة بالذات، سيكون حراً في أن يختار أن يحيا أو يموت. وهذا نتيجة النظرة العميقة والمبحرة، ونتيجة لهذه النظرة الكبيرة التي بفضلها يكون الصعود إلى القمة، وبفضلها تكون المشاركة مع الإله consortium Dei والتي توصل إليها بفضل دراسته للطبيعة. هذا كل ما أردت قوله لكم في هذه الحصة. شكراً .

الهوامش

(١) *Questions naturelles*, préface au livre III, in *Œuvres complètes de Sénèque le philosophe*, ed. citée, p. 436.

(٢) «أن تكون حراً، يعني أن لا تكون عبداً لنفسك»، *Ibid*.

(٣) انظر درس ٢٠ كانون الثاني/ جانفي، الساعة الأولى.

(٤) *Ibid.*, t. T, livre III, lettre 23, 2 - 3, p. 98.

(٥) *Questions naturelles*, préface au livre III, in *Œuvres complètes de Sénèque le philosophe*, ed. citée, p. 436.

(٦) *Ibid.*

(٧) *Ibid.*, p. 389.

(٨) تم تحليل هذه الرسالة في الساعة الأولى من هذا الدرس.

(٩) Sénèque, *Lettres à Lucilius*, t. II, livre VII, lettre 65, 15, p. 111.

(١٠) *Œuvres complètes de Sénèque le philosophe*, p. 390.

(١١) *Ibid.*

(١٢) *Ibid.*, p. 390.

(١٣) الفقرات الأولى من هذه المقدمة الخاصة بالجزء الثالث من قضايا الطبيعية، قام بتحليلها ميشيل فوكو في نهاية الساعة الأولى من هذا الدرس.

(١٤) *Œuvres complètes de Sénèque le philosophe*, p. 391.

(١٥) *Lettres à Lucilius*, t. II, livre VII, lettre 66, 6, pp. 116 - 117.

(١٦) *Ibid.*, lettre 65, 16, p. 111.

(١٧) *Ibid.*, lettre 65, 17, p. 112.

(١٨) في الإقدام أو الشجاعة أو الجرأة موجه إلى بولينوس، أحد أقارب بومبيا بولينوسا التي كانت زوجة سنيكا.

(١٩) "حاكم الإعلانات" Praefectura annonal أسسه القيصر اوغسطس من اجل مراقبة مداخل الضريبة العائدة من محاصيل الحبوب.

(٢٠) *De la brièveté de la vie*, XIX, 2, trad. A. Bourgery, ed. citee, pp. 75 - 76.

(٢١) Platon, *Phèdre*, 274d, trad. L. Robin, ed. citee, p. 38.

(٢٢) P. Grimal, *Sénèque ou la conscience de l'empire*, op. cit., pp. 266 - 269.

- كتب غريمال هذا النص ما بين خريف وشتاء ١٩٣٩ وربيع ١٩٤٠.

(٢٣) Platon, *Œuvres complètes*, . VII - 2, trad. E. Chambry, ed. citée, pp. 119 - 120.

(٢٤) *Consolation a Marcia*, trad. E. Regnault, in *Œuvres complètes de Sénèque le philosophe*, 18, pp. 115 - 116.

[١٥]

درس ٢٤ شباط/ فيفري ١٩٨٢

الساعة الأولى

النمذجة الروحية للمعرفة عند ماركوس أورليوس: العمل التحليلي للتمثلات، التعريف والوصف، النظرة والتسمية، التقييم والتجريب، بلوغ عظمة الروح. ـ أمثلة عن التمارين الروحية عند إبقتاتوس. ـ التفسير المسيحي والتحليل الأبيقوري للتمثلات. ـ عودة إلى ماركوس أورليوس: تمارين تجزئة الموضوع في الزمان، تمارين لوصف واختزال الموضوع . ـ البنية المفاهمية للمعرفة الروحية. ـ صورة فاوست.

[...] كان السؤال المطروح في الحصة الماضية هو: ما المكانة التي تحتلها معرفة العالم في موضوع التحول نحو النفس؟ ولقد حاولت أن أبيِّن لكم أن هذا الموضوع العام لتحول الذات، وللحكمة القائلة "حول نظرك إلى نفسك" لم تؤد إلى الإبخاس والتقليل من معرفة العالم. ولم تؤد أيضاً إلى معرفة النفس باعتبارها نوعاً من الكشف الباطني. وأن هذا المبدأ الخاص بـ"حول نظرك إلى نفسك" يرتبط بضرورتين، وهما: التحول نحو النفس ومعرفة العالم، وأن هذه الضرورة قد أدت إلى ما يمكن تسميته بالنموذج الروحي لمعرفة العالم، أو بروحنة spiritualisation معرفة العالم. لقد حاولتُ أن أبيّن لكم كيف حدث هذا عند سنيكا، وتذكرون هذه الصورة المميزة جداً، والقريبة بمعنى ما ممّا نجده عند أفلاطون مع أنها مختلفة جداً: إنها الصورة المتعلقة بالذات التي تتراجع نحو ذروة العالم، وإلى قمة العالم، وانطلاقاً منها تنفتح لها نظرة عميقة ومبحرة في العالم. نظرة عميقة ومبحرة وناتجة عن فعل الولوج إلى الأسرار العميقة للطبيعة in inetriorem naturae sinum venit[1]، وتمكّننا من جهة أخرى، وتسمح لنا في

الوقت نفسه من اتخاذ الإجراءات اللازمة في تلك النقطة من المكان التي نكون موجودين فيها. هذا ما نجده، فيما يبدو لي، عند سنيكا. والآن أريد أن أدرس هذا النموذج الروحي للمعرفة في نص رواقي آخر، ولكنه متأخر جداً: نص يعود إلى ماركوس أورليوس.

اعتقد أننا نجد في **الأفكار** *Pensées* لماركوس أورليوس، صورة للمعرفة الروحية مرتبطة بمعنى ما بتلك الصورة التي وجدناها عند سنيكا، ولكنها في الوقت نفسه معكوسة كلية. يبدو لي بالفعل أن هنالك صورة للمعرفة عند ماركوس أورليوس لا تتطلب من الذات أن تتعلم [الـ]تراجع بالنسبة للوضع الذي تكون فيه في العالم، وذلك من اجل أن تتبيّن هذا العالم في كليته، والعالم الذي تجد نفسها فيه. إن الصورة التي نجدها عند ماركوس أورليوس تقتضي بالأحرى أن نحدد عدداً من حركات الذات التي تغوص في العالم وفي كل أحواله، ومنطلقة من النقطة التي تكون فيها في العالم، ومنحنية على العالم وعلى أدق تفاصيله، وذلك مثلما يفعل قصير النظر عندما يتفحص جزئيات الأشياء. إن صورة هذه الذات التي تميل وتميل نحو داخل الأشياء من اجل أن تعاين بدقة التفاصيل الدقيقة نجد صياغتها في نصوص عديدة لماركوس أورليوس. وأحد هذه النصوص الأكثر بساطة، والأكثر تخطيطية تجدونه في الكتاب الرابع: «انظر إلى الداخل esô blepe. وكل شيء له خاصية poiotês وقيمة axia يجب ألا ينفلت منك»[٢]. يتعلق الأمر إجمالاً، إذا شئتم، بنظرة متناهية في الدقة والصغر للذات التي تميل وتنحني وتنظر في دقائق الأشياء. هذه الصورة هي التي أريد أن احللها اليوم وفي الساعة الأولى من هذا الدرس. وسأنظر في نص مفصل متعلق بهذه العملية الخاصة بهذه الصورة الروحية للمعرفة. يوجد هذا النص في الكتاب الثالث. سأقرؤه عليكم في مجمله. ولقد استعملت ترجمة بوده Budé، وهي ترجمة قديمة (وسأعلق عليها بكلمتين أو ثلاث)، وسأحاول ان أقول عنها شيئين أو ثلاثة يقول النص: «نضيف مأثوراً للمأثورات السالفة الذكر». وما الذي يضيفه إلى ما سلف؟ «التحديد والوصف الدائم للموضوع كما تبدو صورته phantasia للفكر»[*]. إنه إذن تحديد ووصف لهذا الشيء كما يتمثل للفكر «بحيث نراه متميزاً كما هو في

(*) **فنتازيا** بحسب ابن سينا هي الحس المشترك ومنها المصورة المركَّبة والواهمة والحافظة، انظر: ماجد فخري: **تاريخ الفلسفة الإسلامية منذ القرن الثامن حتى يومنا هذا**، ترجمة كمال اليازجي، دار المشرق، بيروت ـ لبنان، ط٢، ٢٠٠٠، ص ٢٢٥. (م)

جوهره، وعارياً، وفي كلّيته، وفي جميع حالاته ووجوهه، وأن يقول بنفسه اسمه، وأسماء العناصر التي يتكون منها والتي ينحل إليها. لا شيء، بالفعل، في هذا المستوى قادر على أن يجعل الروح كبيرة، مثل القدرة على التعيين بمنهج وحقيقة كل واحد من الأشياء التي تمثل في الحياة، وأن نراها دائماً بطريقة تمكننا من معرفة نوعه وفائدته واستعماله وقيمته بالنسبة للإنسان، هذا المواطن المصاحب جداً للمدن، وللمدن الأخرى التي تشبه المنازل، وما هي العناصر التي يتكوّن منها؟ وكم يستغرق من الوقت هذا الشيء الذي يسبب ظهور الصورة في فكري؟ وما هي الفضيلة التي احتاجها بالنسبة له، على سبيل المثال: اللطف، الشجاعة، الصدق، حسن النية، البساطة، العفاف أو الزهد. . . الخ؟»[٣]. وإذا شئتم، سنعيد قراءة هذا النص. الجملة الأولى: «نضيف مأثوراً للمأثورات السالفة الذكر». إن اللفظ اليوناني المستعمل هو لفظ parastêmata. إن هذا اللفظ لا يفيد بدقة المأثور. إنه لبس صياغة دقيقة للشيء الذي نقوم به. إنه شيء يثبَت هنا، ويجب أن يبقى أمام ناظرنا، وعلينا أن نحتفظ به أمام أعيننا. وبالإضافة إلى كونه منطوقاً لحقيقة أساسية فإنه مبدأ أساسي للسلوك. [نجد إذن] هذه العلاقة وهذه الرابطة مع الأشياء التي هي بالنسبة لنا مختلفة جداً: مبدأ الحقيقة وقاعدة السلوك. إن هذا الفصل لا وجود له، كما تعلمون، بطريقة فاصلة وحادة ونهائية ونسقية ومنظمة وثابتة في الفكر اليوناني. إن هذا اللفظ يفيد شيئاً أو جملة من الأشياء التي يجب أن تكون في ذهننا وفكرنا، والتي يجب أن نحتفظ بها أمام أعيننا. فما هي هذه المأثورات التي يشير إليها ماركوس أورليوس عندما تحدث عن إضافتها لتلك المأثورات السالفة الذكر؟ إن ما تم ذكره ثلاثة أشياء، نجدها في الفقرات السابقة بالطبع . **الأول** متعلق بما يمكن أن نعتبره الخير، ما هو الخير بالنسبة للذات؟[٤] **والثاني** متعلق بالحرية، وبواقع أن كل شيء مرتبط بقدرتنا على التعبير وإبداء الرأي. ولا شيء يمكن أن يختزل ملكة إبداء الرأي، أو أن يصبح سيداً عليها. نحن دائماً أحرار في إبداء الرأي كما نشاء[٥]. **والثالث**، أنه لا وجود لأي شيء بالنسبة للذات إلا لحظة من الواقع، واللحظة الوحيدة للواقع التي توجد بالنسبة للذات هي اللحظة ذاتها: اللحظة المتناهية في الصغر التي تشكل الحاضر، لأن قبله لم يبق أي شيء، وبعده كل شيء غير مؤكد[٦]. إذن، إن المأثورات الثلاثة هي: تحديد الخير بالنسبة للذات؛ تحديد الحرية بالنسبة للذات؛ وتحديد الواقع بالنسبة للذات. والفقرة رقم ١١ تضيف عنصراً آخر مقارنة بهذه المبادئ

الثلاثة. وفي الواقع، فإن المبدأ الذي يُضاف إلى المبادئ الثلاثة ليس من نفس النظام والترتيب، وليس من نفس المستوى تحديداً. لقد كانت هنالك ثلاثة مبادئ سابقة، والآن فإن ما يطوره هو تمرين: تمرين روحي له دور ووظيفة الاحتفاظ بهذه الأشياء للفكر، تلك الأشياء التي يجب أن تكون حاضرة في أذهاننا أي: تحديد الخير وتحديد الحرية وتحديد الواقع. وفي الوقت نفسه فإن هذا التمرين يَجب أن يذكّرنا بها دائماً، وأن يجعلها حاضرة دائماً وان يجعلها آنية، ويمكّننا من ربطها معاً، وبالنتيجة معرفة ما هو خير في العنصر الواقعي الذي هو واقعنا. بمعنى آخر، نظراً للحرية التي تتمتع بها الذات، يجب أن تحدد الخير في اللحظة الحاضرة لواقعها. هذا هو الهدف المنتظر من هذا المأثور الرابع والذي هو في الواقع برنامج من التمارين، وليس على الإطلاق مبدأ يجب إدراكه والاحتفاظ به أمام ناظريك. لهذه الفكرة عند ماركوس أورليوس عدة عناصر في نصوصه، وهي عبارة عن مخططات وبرامج لتمارين. إن هذه الفكرة ليست من اكتشافي، بل نجدها في كتاب هادو Hadot حول التمارين الروحية في العصر القديم، وهنالك فصل رائع حول التمارين الروحية عند ماركوس أورليوس(٧). وعلى كل حال، من المؤكد أننا أمام تمرين روحي يحيل إلى مبادئ يجب أن تكون في الذهن والفكر، وأن تكون مترابطة معاً. كيف يتم هذا التمرين؟ لننظر في العناصر الواحد تلو الآخر.

اللحظة الأولى: تحديد وتعريف ووصف الموضوع الذي يمثل في شكل صورة للفكر. العبارة اليونانية بالنسبة لـ"التعريف" هي: poieisthai horon. وتفيد كلمة horos، تحديد وحدّ وحدود وتعيين وفاصل. والعبارة في مجملها تفيد، إذا شئتم، "رسم الحدود". وبالفعل، فإن هذه العبارة لها معنيان. تقني في الفلسفة والمنطق والنحو، وتعني ببساطة: وضع وإعطاء وتقديم وتحديد وتعريف مطابق. وتفيد ثانياً، معنى عاماً ومتداولاً ومع ذلك فإنه محدد جداً، وهو تعيين أو تحديد أو تثبيت قيمة وثمن شيء من الأشياء. وعليه، فإن التمرين الروحي يقتضي أن نعطي تعريفات وتحديدات، وأن نقدم تعريفاً بالحد المنطقي أو باللفظ الدلالي وفي الوقت نفسه، تثبيت قيمة الشيء. إنه التعريف و"الوصف". إن العبارة اليونانية المستعملة لـ"الوصف" هي: hupographên poieisthai. وبالطبع هنا وكما هو في القاموس الفلسفي والنحوي لتلك الحقبة، فإن كلمة الوصف hupographê تقابل كلمة التعريف horos(٨). ويعني الوصف المسار المفصل

لمضمون الشيء وعناصره وشكله. والتمرين الروحي المقصود في هذه الفقرة يتمثل في التساؤل الآتي: تُرى سنقدم تعريفاً ووصفاً لأي شيء؟ جيد، إن النص يقول إنه لكل ما يحضر للفكر أو بالأحرى للروح. الموضوع الماثل للفكر أو للروح الذي تقدمه الصورة، ولكل ما يقع على الروح **hupopiptontos**. يجب أن تكون الروح بطريقة ما في حالة مراقبة، ويجب أن تستخدمها كعلة وذريعة ومناسبة للتعريف والوصف. هذه الفكرة تتطلب[التدخل] في تدفق وسيلان وفيضان التمثلات كما هي معطاة، وكما تصل وتحضر في الفكر أو الروح[*]. وهذه الفكرة نجدها متداولة وحاضرة دائماً في محتوى التجارب الروحية في الزمن القديم، وعند الرواقيين بشكل خاص، حيث يعتبر موضوعاً مكرراً: تصفية وتنقية تدفق وسيلان وفيضان التمثلات والصور، والنظر إليها كما هي، وكما هي معطاة للفكر، وكما تمثل أمام الفكر بشكل عفوي، وكما تقع في حقل ومجال الإدراك، وبمناسبة الحياة التي نحياها، واللقاءات التي نجريها، والأشياء التي نراها. . . الخ. إذن، يجب الاهتمام بتدفق التصورات والتمثلات، والانتباه إلى هذا التدفق العفوي واللاإرادي انتباهاً إرادياً، والعمل على تحديد المضمون الموضوعي لها[٩]. ولدينا هنا صياغة مهمة، ويمكننا مقارنتها لأنها تمكّننا من إجراء تقابل بسيط وواضح، واعتقد انه أساسي، بين ما يمكن أن نسميه المنهج الفكري أو الذهني **intellectuelle** وبين التمرين الروحي.

التمرين الروحي ـ وهذا ما تجدونه في الزمن القديم وفي العصر الوسيط وفي عصر النهضة وفي القرن السابع عشر، [و يجب] أن نرى ما إذا كنا سنجده في القرن العشرين ـ يقتضي تحديداً عفوية في تدفق التصورات والتمثلات. حركة حرة للتصورات والتمثلات، وعمل بشأن هذه الحركة الحرة: هذا هو التمرين الروحي على التمثلات والتصورات. أما المنهج الفكري فإنه يقتضي، بالعكس، أن تعطي تعريفاً إرادياً ومنظماً لقانون تعاقب التمثلات والتصورات، ولا يتم قبولها في الفكر إلا بشرط أن يكون فيما بينها رابط قوي كاف ولازم وضروري حتى نصل منطقياً ومن دون تردد إلى النتيجة، وأن ننتقل من التمثل الأول إلى التمثل الثاني. . . وهكذا[١٠]. هذا التحليل وهذا الانتباه الموجه لتدفق وسيلان التمثلات هو من طبيعة التمرين الروحي. والانتقال من التمرين الروحي إلى المنهج الفكري هو

(*) النص غير دقيق في استعمال لفظ الفكر والذهن والروح والنفس، وهذا مفهوم لكون الموضوع ليس موضوعاً معرفياً بقدر ما هو موضوع روحي وأخلاقي. (م)

بالطبع واضح جداً عند ديكارت. وأعتقد أننا لا نستطيع أن نفهم الدقة التي بها حدد المنهج الفكري إذا لم نستحضر في أذهاننا ما كان يستهدفه سلبياً، وما يريد أن يبتعد عنه ويختلف عليه ويفارقه. [إنها] تحديداً الطرق والممارسات والتمارين الروحية القائمة بشكل دائم في المسيحية، والتي اشتُقت من التمارين الروحية القديمة، وبشكل خاص من التمارين الرواقية. هذا هو إذن الموضوع العام لهذا التمرين والممارسة: تدفق وفيض من التصورات والتمثلات التي نجري عليها عملاً تحليلياً يقوم على التحديد والوصف.

وبما أن هذه الموضوع، هذا "الالتقاط" إذا شئتم، للتمثل وللتصوير، كما هو معطى، أو كما هو مقدم من أجل تعيين المضمون الموضوعي سيتطور الآن في تمرين وممارسة لهما خصوصيتهما، ويعطيان، بالفعل، قيمة روحية لهذا العمل الفكري الخالص أو المحض. إن هذين التمرين والممارسة المترابطين انطلاقاً من هذه الموضوع العام هما ما يمكن أن نسميهما بالتأمل الاستحضاري eidétique والتأمل الاسمي onomastique. وعلى كل حال، فإن هذا ما أريد أن أقوله تحت هذين الاسمين "المتوحشين"! يقول ماركوس أورليوس: يجب تحديد ووصف الموضوع الذي تقدمه لنا الصورة إلى الفكر بشكل نراه فيه متميزاً ـ كما هو في جوهره، عارياً، وفي كليّته، وفي مختلف صوره وحالاته ـ وأن نبيّن اسم العناصر التي يتكون منها وينحل إليها. لنأخذ أولاً هذه الجملة: «بكيفية نراه متميزاً، كما هو بالجوهر، عارياً، وكاملاً في مختلف وجوهه». يتعلق الأمر إذن بتأمل الموضوع كما هو بالجوهر hopoin esti kat'ousian، أي بالتركيب والتعليق على هذا الموضوع العام الذي يجب تخصيصه. كما تشير الجملة إلى أنه يجب تعيين الموضوع كما هو متمثل gumnon، أي عار، بلا شيء آخر، منزوع من كل ما يمكن أن يغلفه أو يقننه أو يخفيه أو يقنّعه. وثانياً، هنالك التعريف والتحديد holon، أي في كليته وفي مجمله. وثالثاً تمييز عناصره التي يتكون منها di'holôn diêrêmenôs. وهذا ـ أعني هذه النظرة في الموضوع المتمثل، هذه النظرة التي تظهره في حالته العارية، وفي كليته وفي عناصره ـ هو ما يسميه ماركوس أورليوس بالنظرة الجيدة والتأمل الجيد blepein. بمعنى تثبيت النظر على العمل بحيث لا ينفلت أي شيء، لا في الموضوع ولا في خصوصيته وتفرده، وبحيث يكون منزوعاً من كل ما يجاوره أو يحوم حوله، أي أن يكون في حالة عارية، و[أن] يكون في كليته وفي عناصره الخاصة. وفي الوقت الذي

نقوم بهذا العمل والجهد المتعلق بالنظرة والتأمل، تأمل الأشياء، يجب تسميتها وتسمية العناصر التي يتكون منها والتي ينحل إليها. وهنا تظهر العلاقة مع التمرين والممارسة. وبحسب منطوق النص: يجب أن تقوله لنفسك legein par'heauto فلا تكتفي بالمعرفة، وإنما يجب أن تقوله لنفسك، وأن تقوله من أجل نفسك. يتعلق الأمر بالنطق، بنطق داخلي ونطق صريح وخالص. يجب أن تسمي الأشياء، ويجب أن تكلم نفسك، ويجب أن تقول تلك الأشياء لنفسك. إن هذا التمرين والممارسة النطقية هما بالطبع مسألة مهمة للغاية من أجل تثبيت الشيء في الفكر، وتثبيت عناصره، وبالنتيجة والمحصلة من أجل استحضاره انطلاقاً من أسمائه ومن نظام القيم التي سنتحدث عنها لاحقاً. فصياغة أسماء الأشياء لها أهداف وغايات تذكرية. وثانياً، ترون أن هذا التمرين او الممارسة التذكرية للأسماء يجب أن تكون متزامنة ومتصلة مباشرة بتمرين وممارسة النظرة أو الرؤية أو الإبصار. يجب أن ترى وتسمّي. النظرة والذاكرة يجب أن ترتبطا الواحدة بالأخرى في حركة واحدة للفكر الذي هو من جهة، يوجه [الـ]نظرة نحو الأشياء، ومن جهة أخرى يطلق أسماء لجميع الأشياء وينطقها في [الـ]ذاكرة. وثالثاً، يجب أن تلاحظ - ودائماً بالنسبة لهذا التمرين والممارسة الذي يتكون من جزأين - أن جوهر الشيء سيظهر كلية، وذلك نتيجة لهذا التمرين المضاعف (أي النظرة والتسمية). وبالفعل، فإنه بالنظرة نرى الشيء ذاته - في حالته العارية، وفي كليته، وفي أجزائه - ولكن بتسميتنا للشيء ذاته وبتسميتنا لمختلف عناصره فإننا نرى، والنص يقول ذلك بشكل واضح، من أية عناصر يتكون الشيء، وإلى أية عناصر ينحلّ. وعليه، فإن الوظيفة الثالثة لهذه النظرة المضاعفة هو التسمية. نستطيع أن نتعرف من خلال هذا التمرين وهذه الممارسة ليس فقط عمّا يتكون منه الشيء حالياً وفي الوقت الحاضر، ولكن ماذا سيكون عليه في المستقبل، وإلى ماذا سينحلّ، ومتى، وكيف، وفي ظل أية شروط سيتفكك ويتفسخ ويتحلل. نحدد بهذا التمرين وهذه الممارسة، إذن، الكمال والامتلاء المعقّد للحقيقة الأساسية للموضوع ولهشاشة وجوده في الزمان. هذا فيما يتعلق [بـ]تحليل الشيء في حقيقته.

وتقتضي الحلقة الثانية من هذا التمرين/ الممارسة ليس تحديد وتعيين الشيء في حقيقته كما هو معطى - في حقيقة تكوينه، وفي تركيبته الحالية، وفي هشاشته المؤقتة - ولكن محاولة قياسه ومعرفة مقدار قيمته. «لا شيء بالفعل، في هذا

المستوى قادر على أن يجعل الروح كبيرة مثل القدرة على التعيين بمنهج وحقيقة كل شيء من الأشياء التي تمثل في الحياة، وأن نراها دائماً بطريقة تمكّننا من معرفة نوعها وفائدتها واستعمالها، وقيمتها بالنسبة للإنسان، لهذا المواطن المصاحب جداً للمدن، وللمدن الأخرى التي تشبه المنازل». في هذا المقطع يذكر ماركوس أورليوس ما هو الهدف من هذا التمرين/ الممارسة التحليلية، ومن هذا التأمل الاستحضاري والإسمي. إن الهدف من هذا التمرين، والغاية التي نتبعها ونمارسها هي أن «نجعل الروح عظيمة»: «لا شيء بالفعل قادر في هذه النقطة/ المستوى على أن يجعل روحنا كبيرة وعظيمة»؛ «جعل الروح عظيمة». في الواقع إن النص يترجم كلمة megalophrosunê على أنها نوع من عظمة الروح. بالنسبة لماركوس أورليوس، فإن الحالة المعنيّة هي التي تكون فيها الذات مستقلة عن الروابط والخدمات التي تفرض رأيها ومن ثم رغباتها وأهوائها. وجعل الروح عظيمة هو تحريرها من كل هذه البنية واللحمة والسداة، ومن كل هذا اللباس الذي يحيط بها، والذي يثبتها، ويحدّ منها، ويسمح لها بالنتيجة أن تجد طبيعتها الحقيقية وفي الوقت نفسه وجهتها الحقيقية، أعني تطابقها مع العقل العام في العالم. بهذا التمرين/ الممارسة، فإن الروح تجد حقيقة عظمتها، تلك العظمة المتمثلة في المبدأ العقلي المنظم للعالم. هذه الحرية التي تُترجم في الوقت ذاته باللامبالاة تجاه الأشياء بالسكينة وبالهدوء بالنسبة للأحداث، وهذه العظمة يضمنها ذلك التمرين/ الممارسة. هنالك نصوص أخرى تؤكد ذلك بشكل واضح جداً. على سبيل المثال؛ القول في الكتاب الرابع: «ستكون الروح لامبالية إذا أخذت بالاعتبار كل شيء» adiaphoresei diêrêmenôs kai holikos[11]. وهو ما نجده مكرراً بدقة في هذه الكلمات: إذا اعتبرنا كل شيء (بتحليله جزء بعد جزءاً) diêrêmenôs وفي كليته kai holikôs، فإن الروح تكتسب في هذه اللحظة اللامبالاة، اللامبالاة السيدة، اللامبالاة بما هي هدوء وسكينة ومتطابقة مع العقل الإلهي. هذا هو إذن الهدف من هذا التمرين.

والحال فإن هذا الهدف يتحقق عندما يُستعمل كامتحان للشيء، كما قدمت لكم وصفه ـ وهنا يجب العودة إلى نصوص ماركوس أورليوس نفسها ـ من أجل التأكد من ذلك. واللفظ المستعمل هنا هو elegkheine[12]. هذا الاختبار التحليلي (الذي يحدد الشيء في حالته العارية، وفي كليته، وفي أجزائه) يضمن للروح العظمة التي تتجه إليها أو تتأهب إليها، ولكن إذا سمحت بتأكيد الشيء. إن كلمة

elegkheine لها معانٍ عديدة[١٣]. في الممارسة الفلسفية، وفي قاموس المعاني، فإن elegkheine تفيد الدحض والتفنيد. وفي الممارسة القضائية والقانونية، فإنها تعني الاتهام، وتوجيه تهمة ضد شخص ما. وفي الاستعمال العادي واليومي، وفي الأخلاق العامة المتداولة، تعني فقط اللوم والعتاب. هذا الاختبار التحليلي له إذن قيمة تحريرية للروح، ويضمن للروح أبعادها الأصيلة وعظمتها وذلك بأن تنظر إلى الموضوع وتتمثله، وتحاول تحديد حقيقته بواسطة الوصف والتحديد - والشك، والاتهام الممكن، والمآخذ الأخلاقية، والتفنيد الفكري الذي يقضي على الأوهام... الخ. يتعلق الأمر، إجمالاً، باختبار وامتحان هذا الشيء. فماذا يعني هذا الاختبار؟ يسأل ماركوس أورليوس: ما فائدة khreia هذا الموضوع، وأي عالم kosmos يفيد؟ يتعلق الأمر بوضع وتسكين وإحلال الموضوع - كما نراه، وكما هو مرسوم في العراء، ومحدد في كليته، ومحلل في أجزائه - داخل الكون أو العالم الذي ينتمي إليه حتى نعرف فائدته، ومكانته، ووظيفته التي يقوم بها. وهذا هو ما يقصده ماركوس أورليوس في بقية الجملة التي قرأتها لكم قبل قليل. انه [يسأل]: «ما قيمة axia هذا الشيء بالنسبة للكل؛ وما قيمته بالنسبة للإنسان، هذا المواطن المصاحب جدا للمدن، وللمدن الأخرى التي تشبه المنازل»[١٤]. هذه الجملة هي نوعاً ما غامضة، إلا أنني أعتقد انه من السهل شرحها. يتعلق الأمر إذن بتحديد قيمة الموضوع بالنسبة للكون kosmos، وقيمة هذا الموضوع بالنسبة للإنسان باعتباره مواطناً عالمياً، أي باعتباره موجوداً وكائناً متموضعاً وساكناً في الطبيعة وفي النظام الطبيعي، وداخل هذا الكوسموس (الكون والعالم) وذلك وفقاً للعناية الإلهية. وإذا شئتم: ما فائدة هذا الشيء بالنسبة للإنسان ليس باعتباره مواطناً عالمياً بوجه عام، ولكن كذلك باعتباره مواطناً لـ"هذه المدن الخاصة" - وبهذا يجب أن نفهم وندرك ليس فقط المدن إذا شئتم، ولكن مختلف أشكال الجماعة، والانتماء الاجتماعي بما في ذلك العائلة - مدن مثل منازل المدينة الكبرى للعالم؟ وهذا الاندماج معروف جداً بالأشكال المختلفة للجماعات الاجتماعية التي تؤلف الجماعة الكبرى للنوع الإنساني بالنسبة للرواقيين. ولقد طُرحت هنا من اجل أن تبيّن أن اختبار الشيء يجب أن يكون حول علاقة هذا الشيء بالنسبة للإنسان باعتباره مواطناً، ولكن كذلك، في هذا الإطار العام من المواطنة العالمية - تحديد فائدة الموضوع أو الشيء(*)؛ تحديد

(*) يستعمل فوكو عبارتَيْ الشيء والموضوع chose/sujet بالتناوب ومن دون تمييز وكأنهما مترادفان. (م)

فائدة الموضوع بالنسبة للإنسان باعتباره مواطناً في بلد من البلدان، وينتمي إلى مدينة معينة، وينتمي إلى جماعة معينة، وبوصفه أباً لعائلة معينة. . . الخ. ونتيجة لهذا، فإننا نستطيع أن نحدد ما هي الفضيلة التي تحتاجها الذات بالنسبة لهذه الأشياء. وفي اللحظة التي تمثل فيها هذه الأشياء في فكرنا، وفي الوقت الذي تقدم فيه الفنتازيا مدركاتها إلى الذات، هل تستعمل الذات، بالمقارنة بين هذه الأشياء ونظراً لمضمون التمثل أو التصور، الفضيلة باعتبارها لطفاً، أو الفضيلة باعتبارها شجاعة، أو الفضيلة باعتبارها صدقاً، أو الفضيلة باعتبارها نية صادقة، أو الفضيلة باعتبارها تحكماً في الذات؟ هذا هو نوع التمرين/ الممارسة الذي يقدمه ماركوس أورليوس، وبالطبع يقدم أمثلة أخرى أيضاً.

تمارين/ ممارسات من هذا النوع نجدها كثيراً عند الرواقيين في شكل أكثر أو أقل نسقية وانتظاماً، أو أكثر وأقل تطوراً. إن هذه الفكرة المتعلقة بتدفق الصور والتمثلات والذي يجب أن يخضع للرقابة المستمرة والمدققة في الوقت نفسه، هذا الموضوع سبق وأن وجدناه حاضراً عند إبقتاتوس. فعند إبقتاتوس، هنالك تخطيطات عديدة لمثل هذا النوع[١٥] من التمارين/ الممارسات، وبخاصة في هذين الشكلين: [**أولاً**] في شكل ممارسة التجوال[١٦] على سبيل المثال، إذ يطلب ويوصي إبقتاتوس بأن نخرج من وقت لآخر، ونتجول وننظر في ما يحدث من حولنا (الأشياء، الناس، الأحداث. . . الخ). وحول هذه التمثلات المختلفة التي يقدمها لنا العالم، علينا أن نتمرن أو نمارس؛ أن نتمرن ونمارس عليها حتى نحدد لكل واحدة منها مكوّناتها وعناصرها وفائدتها وبأي معيار أو مقياس يمكن أن تؤثر في النفس، وهل نتبعها أم لا . . . الخ. وانطلاقاً من اختبار مضمون هذا التمثل، فإننا [سنقوم] بتحديد الموقف الذي سنتخذه تجاهها. كما يقترح [**ثانياً**] تمرين/ ممارسة يمكن أن نطلق عليه اسم تمرين/ ممارسة التذكر: تذكر حدث ما ـ حدث تاريخي أو حدث وقع حديثاً في حياتنا ـ ثم بعد ذلك، ننظر في ما هي طبيعته؟ ما شكل الفعل الذي يمكن أن يتخذه هذا الحدث بالنسبة لنا؟ بأي مقياس علينا أن نتبعه؟ بأية صفة أكون حراً بالنسبة له؟ ما نوع الحكم الذي أحمله عليه وما هو الموقف الذي أتخذه تجاهه؟ إن هذا التمرين/ الممارسة الذي حدثتكم عنه، وكذلك مثال ماركوس أورليوس، هو تمرين/ ممارسة معتاد ومنظم في الممارسة الروحانية القديمة، وبشكل خاص الروحانية الرواقية.

هذا النوع من التمرين/ الممارسة نجده بشكل ملّح وثابت في الروحانية

المسيحية. ولدينا أمثلة على ذلك في الآداب الرهبانية في القرنين الرابع والخامس الميلاديين، وبخاصة عند كاسيانوس Cassien. أظن أنني بدأتُ دراسة هذا النوع من المواضيع في السنة الماضية أو في السنتين الماضيتين.لا اذكر بالضبط(١٧). وكنتُ قد قدمت بعض نصوص كاسيانوس: نصه حول المطحنة، وكذلك نصه حول مائدة الصرّاف، لا أدري إن كان أحدكم يتذكر ذلك. إليكم ما يقوله كاسيانوس: الفكر هو شيء في حركة دائمة. في كل لحظة أشياء جديدة تمثل للفكر، وصور جديدة تعرض له، ولا نستطيع أن نسمح بدخول هذه الصور بشكل حر ـ مثلما ما هي الحال في المطحنة كما نقول نحن [ليس كاسيانوس هو الذي يقول هذا، م. ف] ـ وأنه يجب في كل لحظة أن نكون يقظين ومنتبهين كفاية من أجل أن نقرّر ما يجب القيام به، وما يجب أن نوافق عليه، وما يجب أن نرفضه أمام هذا التدفق من التصورات التي تعرض لنا. وهكذا، فان الطحّان كما يقول، عندما يرى الحبوب أمامه، فإنه يصفي وينتقي الحبة الجيدة و[لا] يسمح بمرور الحبة الفاسدة(١٨). وكذلك، فيما يتعلق بمثال الصرّاف، الذي نقدم إليه قطعاً نقدياً بغرض تبديلها بقطع أخرى. إن هذا الصرّاف لا يقبل أي قطعة نقدية إلا بعد فحصها، والتأكد من كل قطعة، واختبار كل قطعة، ولا يقبل إلا بتلك القطع التي يعتبرها سليمة أو مقبولة(١٩). وفي هذه الحالة أو في غيرها، فان الأمر يتعلق، كما ترون، بامتحان واختبار وبشيء من قبيل elegkhos الذي حدثتكم عنه قبل قليل، وهو ما يوصينا ماركوس أورليوس أن نقوم به دائماً. إذن ترون أن لدينا أشكالاً من التمارين/ الممارسات المتماثلة جداً، ولدينا صوراً في حالة تدفق وحركة وتغير وتبدل، وأنه يجب اتخاذ موقف المراقب، وموقف الشك والحذر، ومحاولة فحص كل واحدة من تلك التمثلات والتأكد منها. إلا أن ما أريد الإشارة إليه هو الاختلاف العميق القائم ما بين التمرين/ الممارسة الرواقية في اختبار التمثلات التي نجدها متطورة جداً عند ماركوس أورليوس ـ ونجدها في التراث الرواقي كله ـ أقلّه في التراث المتأخر منه ـ وبشكل خاص عند إبقتاتوس ـ وما نجده في المسيحية، والذي يبدو وكأنه نفس الاختبار للتمثلات والتصورات. لا يكمن المشكل في دراسة المضمون والمحتوى الموضوعي للتمثلات أو التصورات في المسيحية، فما يتم تحليله، من قبل كاسيانوس ومن قبل كل الذين سيلهمهم هذا التمرين، هو التمثل نفسه أو التصور ذاته، أي التمثل والتصور في حقيقته النفسية. وتكمن المسألة في معرفة ما هي

درجة صفاء التمثل نفسه باعتباره فكرة أو صورة. المشكل بالأساس ومن حيث الجوهر هو في معرفة ما إذا كانت الفكرة تحمل شهوة أم لا، وما إذا كانت تمثل العالم الخارجي حقاً أم أنها مجرد وهم؟ ومن خلال هذه المسألة يكون السؤال المطروح هو سؤال الأصل: هل الفكرة جاءت من عندي أم جاءت من عند اللّٰه، وفي هذه الحالة فإنها ستكون صافية بالضرورة، أم تُراها جاءت من عند الشيطان، وفي هذه الحالة فإنها ستكون مدنسة؟ وأما إذا جاءت من عندي، فبأية صفة ومقياس ومعيار يمكن أن أقول إنها صافية، وبأية صفة ومقياس ومعيار يمكن أن أقول إنها مدنسة وغير خالصة؟ إن السؤال يتعلق بالصفاء وبالأصل، وبتعبير آخر فإن السؤال يتناول طبيعة التصورات وهل هي خالصة أم لا؟ كما يتناول أصلها: هل جاءت من عند اللّٰه أم من عند الإنسان أم من عند الشيطان؟

والحال، فإنه في مثال ماركوس أورليوس، لا وجود لأي شيء من هذا القبيل، رغم وجود نوع من التشابه الذي سترونه حالاً. إن النص الذي قرأته عليكم قبل قليل يتابع بالطريقة الآتية: يقول ماركوس أورليوس: «لهذا السبب [إذن: بعد أن قال إنه وبالنسبة لكل تمثل يجب اختبار ما يمثله، وبالنتيجة الفضائل التي يجب استعمالها بالنسبة لهذه الأشياء؛ م. ف] يجب القول بالنسبة لكل واحدة منها [كل شيء من تلك الأشياء المعطاة في التمثل أو التصور؛ م. ف]: إن هذا يأتيني من اللّٰه؛ إن هذا التسلسل وهذه اللحمة المتراصة من الأحداث ومن اللقاء الناتج بالصدفة وبفعل الحظ، إن هذا يأتيني أيضاً من كائن قريب مني وشريك لي... الخ»[٢٠]. ترون إذن، أن ماركوس أورليوس يطرح هو الآخر مسألة الأصل. إلا أنه لا يطرح مسألة أصل التمثل. انه لا يتساءل ما إذا كان التمثل في ذاته جاء من الأنا أو أوحى به اللّٰه أو انه من إيعاز الشيطان. إن مسألة الأصل التي يطرحها هي مسألة أصل الشيء المُتَمَثل أو المتصور: هل الشيء المتمثل ينتمي إلى النظام الضروري للعالم؟ وهل الشيء المتمثل المتصور يأتي مباشرة من عند اللّٰه، ومن عنايته ومن رحمته ومن عطفه علي؟ أم أن الشيء المتمثل يأتيني من قبل شخص ينتمي إلى جماعتي التي هي جزء من النوع الإنساني؟ إذن، ترون أن الأساس الكلي للتحليل الرواقي، وكما يمثله هنا ماركوس أورليوس، ينصبّ على تحليل مضمون التمثل أو التصور، في حين أن أساس التأمل الذي تقوم به وتمارسه الروحانية المسيحية ينصبّ على طبيعة وأصل الفكر نفسه. إن السؤال الذي يطرحه ماركوس أورليوس موجه نحو العالم الخارجي، أما السؤال الذي

يطرحه كاسيانوس فموجه إلى الفكر ذاته، وإلى طبيعته وإلى باطنيته. في الحالة الأولى يتعلق الأمر بالتأكيد، ومرة أخرى ودائماً، بمعرفة ما هو العالم الخارجي: إنه دائماً معرفة العالم الذي نجده عند ماركوس أورليوس وعند الرواقيين. وفي حالة كاسيانوس والآخرين، فانه يتعلق بنوع من تحليل وفك الرموز الباطنية، والذي سيكون نوعاً من تأويل الذات لنفسها. وفي كتاب **الأفكار** لماركوس أورليوس ستجدون سلسلة كاملة من التمارين/ الممارسات من هذا النوع. وستجدون المبدأ نفسه مصاغاً في الجزء الثاني عشر من **الأفكار**[٢١]، وفي الجزء الثامن الفقرة ١١[٢٢]، وفي الجزء الثامن الفقرة ١٣[٢٣].

سأترك جانباً كل هذا. وأريد الآن أن انظر كيف تم استعمال هذا المبدأ العام في اختبار المضمون التمثيلي/ التصويري فعلياً من قبل ماركوس أورليوس في سلسلة من التمارين/ الممارسات التي لها وظائف أخلاقية محددة وخاصة جداً[...][*]. أولاً، تمارين/ ممارسات تفكيك وتجزئة الشيء في الزمن؛ ثانياً، تمارين/ ممارسات تجزئة وتفكيك الشيء إلى عناصره المكوِّنة له؛ ثالثاً، التمارين/ الممارسات الوصفية الاختزالية، والإقصائية والتجريدية. أولاً تمارين/ ممارسات التجزئة والتفكيك في الزمن. تجدون مثالاً مؤثراً على ذلك في الكتاب، الفقرة ١١. يتعلق الأمر بقطعة موسيقية، أو بحركات رقص، أو بحركات المصارعة اليونانية. . هذا النوع من الرياضة (الجمباز) الراقصة على الأقل[٢٤]. والتمرين/ الممارسة الذي يقترحه ماركوس أورليوس هو الآتي: عندما تستمع إلى الموسيقى والأنغام والأغاني، وعندما تشاهد رقصة أنيقة أو حركات المصارعة اليونانية، حاول أن لا تراها في كليتها وفي مجموعها، ولكن حاول أن تركز قدر الإمكان انتباهك بكيفية تمكّنك من عزل كل نغمة عن النغمة الأخرى، وكل حركة مقارنة بالحركات الأخرى[٢٥]. فلماذا يجب القيام بهذا التمرين/ الممارسة؟ لماذا تحاول الابتعاد عن هذه النظرة الإجمالية والكلية التي تقدم في الرقص والموسيقى، وتقوم بعزل كل عنصر خاص قدر الإمكان؟ ذلك من أجل تعيين حقيقة اللحظة وما لها من تفرد خاص. إن معنى هذا التمرين/ الممارسة قد قُدِّم في بداية ونهاية الفقرة، وذلك عندما قال ماركوس أورليوس: «إن غناء يسلب الألباب، وإن رقصاً أو رياضة ستحتقرها إذن. . . الخ» ويقدم النصائح التي

(*) نسمع فقط: «التمرين/ الممارسة العامة الذي قدمتُ لكم مثالاً عنها الآن».

[ذكرتها] لكم. وفي النهاية، فإنه يعيد الفكرة نفسها والموضوع نفسه. وبعد أن شرح قاعدة الإدراك المنفصل والمتقطع، قال: «لا تنسَ بأن تذهب إلى حدود أجزاء الأشياء، وبواسطة التحليل diairesis، إلى أن تصل إلى تقديرها»[٢٦]. إن اللفظ المستعمل في بداية ونهاية النص (المترجم بـ"احتقر")، هو اللفظ kataphronein. وهذا اللفظ يعني تحديداً وتدقيقاً: أي أنظرْ إليه من فوق ومن أعلى، أنظرْ إليه من الأعلى إلى الأسفل، تمعَّن فيه من الأعلى إلى الأسفل. فلماذا النظر إلى هذه الأشياء بهذه الطريقة، ومن الأعلى إلى الأسفل، بغرض احتقارها والتقليل من شانها؟ ذلك إنه إذا ما نظرنا إلى رقصة في استمرار حركاتها، وإذا ما استمعنا إلى نغمة في مجملها، فإننا سنكون أقل قوة منها. وإذا ما أردنا أن نكون أقوى من النغمة والرقصة، وإذا ما أردنا في النهاية أن نتغلب وأن ننتصر عليها ـ بمعنى أن نبقى أسياد أنفسنا بالنسبة للسحر والإطراء والمتعة والغواية التي تثيرها ـ إذا ما أردنا أن نحتفظ بهذا التفوق، وإذا أردنا أن لا نكون اقل قوة hêttôn من هذه النغمة، وإذا أردنا أن نقاومها، وأن نضمن حريتنا، علينا أن نفككها لحظة بلحظة، وقطعة بقطعة، وحركة بحركة. بمعنى أن نقوم بتفعيل وبتشغيل قانون الحقيقة أو الواقع الذي كان موضوعنا قبل قليل. تعرفون أن هذا القانون يفيد أنه لا وجود لواقع/ حقيقة بالنسبة للذات إلا ما هو معطى في اللحظة الحاضرة ـ ففي هذه اللحظة فإن كل نغمة وكل حركة تظهر في حقيقتها/ واقعها. وحقيقتها/ واقعها تبيِّن أنها لا شيء ما عدا كونها نغمة أو قطعة، وحركة، وأنها في ذاتها ليس لها أي مفعول أو سلطة أو حكم أو أثر لأنها بدون بهاء بدون غواية وبدون إطراء وبدون جمال. وبالمرة، فإننا سندرك أن لا خير في كل هذا، وفي كل هذه المقاطع، وفي كل هذه الحركات. وفي اللحظة التي لا يكون فيها أي خير في ذاتها، فإننا لا نبحث عنها، وأننا لا نسمح بأن تهيمن علينا، ولا نسمح بأن نكون ضعفاء أمامها، وبالتالي، نتمكن من ضمان تحكّمنا وسيطرتنا على أنفسنا. ترون كيف أن مبدأ الحاضر يمثل لحظة الحقيقة والقانون المحدِّد للخير والضامن للحرية الفردية، وأخيراً فإن المبدأ [الذي به] يضمن الفرد حريته الخاصة بالنسبة لما يدور حوله أو يحيط به، إن كل هذا مضمون من خلال هذا التمرين/ الممارسة المستعمل والمستخدم في فصل الحركات المستمرة واللحظات المترابطة أو المتسلسلة الواحدة تلو الأخرى، وإن قانون إدراك اللحظة (الفوري، الآني)، هو تمرين/ ممارسة تحرير يضمن للذات أن تكون دائماً قوية

بل أقوى مقارنةً بأي عنصر من عناصر الواقع/ الحقيقة الذي يمثل أمامه. هنالك في نص آخر صورة جميلة جداً لهذا التمثل والتصور، يقول فيه: يجب النظر إلى الأشياء في تعددها وفي انفصالها. «إذا كنا قد أحببنا أحد هذه الطيور العابرة بأجنحتها، فإنها قد غابت عن أنظارنا الآن»[٢٧]. حسناً، لنرَ الأشياء ليس في كليتها الكبرى، وإنما لنرها في تشتتها، مثلما نرى سرب من الطيور مشتت وهو يطير في السماء. لا نحب الطير الذي يعبر [وحيداً] في السماء، وإنما نحب السرب الذي يطير. هذا هو، إذا شئتم، المثال الخاص بالتحليل الانفصالي للزمن.

هذا المقطع الذي قرأته عليكم للتو حول النغمة الموسيقية وحول الرقص، ينتهي بشيء أريد أن أعلق عليه قليلاً وهو القائل: «باختصار، وفي ما يتصل بالفضيلة، لا تنسَ أن تلج عميقاً في تفاصيل الأشياء حتى تصل بواسطة هذا التحليل إلى احتقارها. قُمْ بنفس العملية على الحياة كلها»[٢٨]. هذا التحليل لضمان الاستمرار، يجب كما قال «أن يجري على الحياة كلها». ماذا يريد أن يقول بهذه الجملة؟ يريد أن يقول [إنه ينبغي إجراء العملية] ليس فقط على كل الأشياء التي تحيط بنا، بل يجب إجراؤها وتطبيقها على وجودنا نحن. وهذه الإشارة المختصرة («أن تجري على الحياة كلها»)، أعتقد، أنه يجب تقريبها من سلسلة كاملة من النصوص الأخرى التي نجدها في كتاب **الأفكار**. على سبيل المثال في الكتاب الثاني الفقرة رقم ٢، حيث يقول: لا يجب أن ننسى أن روحنا pneuma ليست شيئاً آخر غير التنفس. والحال، فإنه يقوم باختزال النفس إلى العنصر المادي الذي سنتحدث عنه لاحقاً. إن روحنا تنفس مادي. وهي كذلك، كما يقول، هذا التنفس الذي يتجدد مع كل شهيق. ففي كل مرة نتنفس فيها نفقد قليلاً من روحنا، ونأخذ قليلاً من روح أخرى، بحيث أن هذه الروح ليست هي نفسها. وبالنتيجة، لا يجب أن نثبت هويتنا عليه[٢٩]. أو كذلك في الكتاب الرابع الفقرة رقم ١٥، حيث يقول: «حياة كل واحد منا هي شيء ما يمكن مقارنته بتبخر الدم واستنشاق الهواء. بالفعل، إنها الهواء الذي نستنشقه (الشهيق)، ونخرجه (الزفير) في كل لحظة»[٣٠]. إذن، علينا أن نطبّق هذا التمرين/ الممارسة المتعلق بإجراء إنفصالات على الأشياء وأن نطبّقه على أنفسنا وعلى حياتنا الخاصة. وبتطبيقه على أنفسنا، فإننا سندرك أن ما نعتقد انه هويتنا أو ما نتخيل أنه كذلك، لا يضمن استمراريتنا. وسواء كنا أجساداً أم نفوساً، نحن دائماً في حالة من الانقطاع بالنسبة إلى كينونتنا وإلى وجودنا. وهويتنا لا تكمن هنا. وبالفعل، فإنني بهذا أعلق على

الجملة التي يبدأ بها النص الذي قرأته عليكم للتو: «ما عدا بالنسبة للفضيلة وما يتصل بالفضيلة، لا تنسَ أن تلج عميقاً في تفاصيل الأشياء. طبِّق نفس العملية على الحياة كلها»[٣١]. ليس هنالك في النهاية إلا عنصر واحد يمكن أن نجد في داخله أو في عمقه ما يمكّننا من أن نقيم هويتنا. إنه الفضيلة، وذلك وفقاً لمذهب الرواقية، الذي تعرفونه جيداً ومؤداه: الفضيلة لا تقبل القسمة أو التجزئة[٣٢]. إنها لا تتجزأ لسبب أساسي وهو أن الفضيلة ليست شيئاً آخر غير الوحدة والانسجام، وقوة وانسجام الروح نفسها. إنها لا تتشتت. ولأسباب أخرى، منها أن الفضيلة تنفلت من الزمن: إن لحظة من الفضيلة تعادل الأبدية. وعليه، فإنه وفي هذا التلاحم للروح التي لا تنفصل ولا تنقسم إلى عناصر، والتي تعادل لحظة من الأبدية، هنا، وهنا فقط، يمكن لنا أن نجد هويتنا. هذا هو، إذا شئتم، نوع من التمرين/ الممارسة لتجزئة وتقسيم وتفكيك الواقع/ الحقيقة، وفقاً للحظة ولانفصال الزمن.

تجدون عند ماركوس أورليوس نصوصاً أخرى متعلقة أيضاً بهذه التمارين/ الممارسات التحليلية، ولكن هذه المرة متعلقة بتجزئة الأشياء إلى عناصرها المادية. وهي، بمعنى ما، بسيطة جداً. تجدون على سبيل المثال في الكتاب الرابع الفقرة رقم ١٣، نصاً تأملياً كاملاً يقول ما يلي: ما حقيقة طبق غذائي مطبوخ جيداً ونحبه ونأكله بشهية كبيرة؟ لنتذكر جيداً أنه جثة حيوان. إنه حيوان ميت. وما هو الثوب المميز robe - prétexte الذي يلبسه هذا الحاكم laticlave الذي نرغب فيه كثيراً؟[٣٣] حسن، إنه صوف وأصباغ. وما هو الصوف؟ إنه شعر وصوف الشاة. وما هي الأصباغ؟ إنها دم المحار. وما هو أيضاً، يسأل في نفس المقطع، هذا القران والمزاوجة sunousia؟ حسن، إن القران هو الأعصاب، والأعصاب التي تضغط بعضها على بعض. إنها انقباض ثم لاحقاً إفراز قليل؛ إنها ليست شيئاً أكثر من ذلك[٣٤]. هنا، كما ترون، يتعلق الأمر، ومن خلال هذه التمثلات والتصورات، بإيجاد عناصر الأشياء. ولكن النصّ الذي به يفكك ويُجزئ ماركوس أورليوس الأشياء إلى عناصرها مهم جداً، لأنه يقول ما يلي: بتطبيقنا لهذه الطريقة، وبتذكرنا فيما يتعلق بالقران الذي هو احتكاك الأعصاب مع الانقباض والإفراز، وأن الثوب المميز ما هو إلا صوف الشاة المصبوغ بالأرجوان الدامي للمحار، حسن، بتفكيرنا في كل هذا، ماذا نفعل؟ وبماذا نقوم؟ إننا نضرب، إننا نضرب الأشياء ذاتها، إننا نذهب إلى غاية عمقها وقلبها ونعبُرها في كليتها بطريقة

تسمح لنا وتمكننا من أن نرى ما هي عليه. وبذلك نستطيع، كما يقول، أن نقشرها ونعرّيها (تعرية الأشياء وتقشيرها: apogumnoun) والنظر إليها من فوق ومن أعلى، والنظر إليها من الأعلى إلى الأسفل، ومن فوق إلى تحت، والتأكد من قيمتها الضئيلة. وهكذا نستطيع أن ننفصل ونتخلص من التورم والانتفاخ، ومن السحر الذي يستهوينا ويأسرنا ويحبسنا(٣٥). وهنا أيضاً، ترون الهدف نفسه من التمرين/ الممارسة: يتعلق الأمر بإثبات حرية الذات من خلال هذه النظرة من الأعلى إلى الأسفل التي نلقيها على الأشياء، والتي تسمح لنا بأن نعبُرها من طرف إلى طرف، ومن جهة إلى جهة أخرى، وأن نصيبها في قلبها وعمقها، وأن نتبيَّن بذلك قيمتها الضئيلة والقليلة. في هذا المقطع كما هي الحال في المقاطع الأخرى، فإن ماركوس أورليوس يضيف: لا يكفي أن نطبِّق هذه الطريقة على الأشياء فقط، وإنما علينا أن نطبِّقها أيضاً على حياتنا، وعلى أنفسنا. وهنا كذلك نجد سلسلة من التمارين/ الممارسات التي يبينها لنا. على سبيل المثال في الكتاب الثاني الفقرة رقم ٢، يقول ماركوس أورليوس: من أكون؟ من أنا؟ جيد. إنني جسد، إنني هواء وتنفس، وإنني مبدأ عقلي(٣٦). وماذا أكون باعتباري جسداً؟ إنني طين وتربة، وإنني دم وعظام وأعصاب وأوردة وشرايين. وباعتباري هواء وتنفساً، فإنني في لحظة أُلقي بجزء من تنفسي من أجل أن استنشق جزءاً آخر. والمبدأ العقلي، المبدأ المسيِّر المدير، هو الذي يبقى، وهذا هو الذي يجب تحريره. لدينا هنا في هذا التمرين تركيب ما بين العناصر المختلفة ومختلف التمارين/ الممارسات التي حدثتكم عنها. نجري على الجسد تحليلاً مادياً، وذلك من خلال العناصر التي يتكوّن منها: تراب، دم، ماء، أعصاب... الخ. ونجري على التنفس والهواء تحليلاً زمنياً: انقطاعه وتجدده الدائم. وليس هنالك في النهاية إلا العقل، أو المبدأ العقلي الذي [به] نستطيع أن نحقق هويتنا. في الكتاب الرابع الفقرة رقم ٤ تجدون كذلك النوع نفسه والنمط ذاته من التحليل: من نكون؟ حسن. نحن عنصر أرضي، عنصر سائل، فينا الحرارة والنار والهواء، ثم إننا عقل(٣٧). هذا بالنسبة لتمارين/ ممارسات تحليل العناصر.

و أخيراً ثمة نوع ثالث من التمارين/ الممارسات سأمَر عليها بسرعة لأنها بسيطة جداً، ولأنها متعلقة بالوصف الاختزالي أو بوصف لإغراض اختزالية. إن هذا التمرين/ الممارسة يقتضي أن تقدم وبأكبر قدر من الدقة الممكنة وبتفاصيل أكثر، تصوراً وتمثلاً يجب أن يكون دوره اختزال الشيء كما هو مُتَمثل أو

متصور، واختزاله بالمقارنة أو بالنظر إلى المظاهر التي تحيط به، وإلى الزينة والبهرجة التي تصاحبه، وإلى آثار الغواية أو الخوف التي يمكن أن تلحق به. وهكذا، فانه عندما يمر أمام نظرنا رجل قوي ومتعجرف، ويرغب في استعراض بأسه، ويرغب في أن يذهلنا بتفوقه أو أن يخيفنا بغضبه، فماذا يجب علينا القيام به؟ يجب أن نتخيله عندما يأكل، وعندما ينام، وعندما يجامع، وعندما يتغوط. والآن بإمكانه أن يتغطرس. لقد رأينا قبل قليل أي سيد يكون هذا الرجل المستعبِد؟ يجب أن تقول لنفسك: جيد، إنه سيقع قريباً تحت وصاية أسياد مناظرين له[٣٨]. هذه هي التمارين/ الممارسات المتناهية التي نجدها عند ماركوس أورليوس. ومثلما ترون جيداً، فإنه من النظرة الأولى، لدينا انطباع أن هذه الصورة أو الوجه من التمرين/ الممارسة الروحية بواسطة معرفة العالم هي عكس تلك المعرفة التي نجدها عند سنيكا.

إلا انه يجب أن نبيِّن جملة من الملاحظات. إن عند ماركوس أورليوس ومثلما هي الحال عند سنيكا، نوعاً من النظر من الأعلى إلى الأسفل. تتم النظرة عند سنيكا من الأعلى إلى الأسفل، وانطلاقاً من قمة العالم، أما نقطة الانطلاق في هذه النظرة من الأعلى إلى الأسفل عند ماركوس أورليوس فليست قمة العالم، بل هي عكس ذلك لأنها تتم على مستوى الوجود الإنساني. تتم النظرة انطلاقاً من النقطة المحددة التي نكون فيها أو حيث نكون، والأمر يتمثل في النزول بكيفية ما إلى أسفل النقطة التي نكون فيها، وذلك من أجل بلوغ الإبحار إلى غاية قلب الأشياء التي تسمح لنا بعبوره وتجاوزه واختراقه من أقصاه إلى أقصاه. وفيما يتعلق بسنيكا، فانه يجب أن يكون العالم أسفل منا، وتحتنا. والعكس بالنسبة لماركوس أورليوس، يجب أن تكون لدينا نظرة إبخاسية واختزالية لكل شيء متفرد. وأخيراً، فإننا نجد عند سنيكا أفقا يجعل الذات في قمة العالم، ومنه تنظر إلى العالم الذي تحتها، وتصل إلى إدراك ذاتها في أبعادها الخاصة، والتي هي أبعاد محددة بالطبع، ولكن ليس لها وظيفة التحليل والتفكيك والتجزئة. في حين أن هذه النظرة عند ماركوس أورليوس تكون حول أشياء ـ وهنا نجد شيئاً مهماً وميزة أدخلتها الرواقية ـ هذه النظرة تحيل إلى نفسها، وذلك بطريقتين: من جهة هنالك الولوج إلى قلب الأشياء وتحديد جميع عناصره الأكثر تفرداً، فنبيِّن من جهة كم نحن أحرار بالنسبة لها (الأشياء)؛ ومن جهة أخرى نبيِّن كم أن هويتنا الخاصة ـ هذه الكلية الصغيرة التي تكوّننا أمام نظرنا أو أعيننا: استمرار في الزمن، واستمرار

في المكان ـ ليست في الواقع/ الحقيقة متكوِّنة ومركَّبة من عناصر متفردة، وعناصر متميزة، ومن عناصر خفية الواحد منها عن الآخر، وإنما هي وحدة خاطئة. إن الوحدة التي نحن قادرون على أن نؤسسها على ما نحن عليه، هي فقط هوية الذات هذه التي يمكن ويجب أن تكون بالنسبة لأنفسنا هي عندما نكون كائنات عاقلة بمعنى أننا لا شيء آخر غير جزء من العقل الذي يترأس العالم. وأننا بالنتيجة، وإذا ما نظرنا إلى أسفلنا، أو بالأحرى، عندما ننظر إلى أنفسنا من الأعلى إلى الأسفل، فإنه لا وجود هناك إلا لسلسلة من العناصر المتميزة بعضها عن بعض: عناصر مادية، ولحظات متقطعة. ولكن، إذا ما حاولنا أن نفهم المبدأ العقلي، فإننا ندرك أننا في هذه الحالة لسنا أكثر من جزء من هذا العقل الذي يحكم العالم كله. إذن، إن هذا التمرين/ الممارسة يتجه نحو نوع من التفكيك والذوبان للفردية عند ماركوس أورليوس، في حين أن التمرين/ الممارسة الروحية عند سنيكا ـ مع انتقال الذات نحو قمة العالم حيث يمكن لها أن تتعين وتتحدد في تفردها ـ لها بالأحرى وظيفة التأسيس وإقامة هوية للذات، ولتفرُّدها، وللكائن المستقر والثابت للأنا الذي تكوِّنه. لدي أشياء أخرى يمكن أن أقولها. أريد فقط، وبسرعة، أن انهي هذا بالقول لكم... آه! هنا.. أنا متردد، لست ادري إن كنتُ... هل تريدون أن نستكمل هذا؟ لا، هنالك الكثير حول ماركوس أورليوس(*). سأقول كلمتين لأنهي قصة هذه المعرفة الروحية.

إذا كنت قد طرحتُ كل هذا بالنسبة إلى سنيكا وماركوس أورليوس، فذلك يعود إلى السبب الآتي: كما سبق وأن ذكَّرتكم بذلك، أردت تحديد المعنى الذي أعطي للحكمة الخاصة: "حوِّل نظرك نحو نفسك"، و"انتبه إلى نفسك"،

(*) يتضمن المخطوط تحليلات كثيرة (تركها ميشيل فوكو جانباً) حول الوظيفة الايجابية للنظام التدقيقي المتناهي (درسها في كتاب **الأفكار**، النصوص: X، ٢٦؛ II، ١٢؛ IX، ٣٢)، كما وجد تشابها ما بين كتاب **الأفكار** (XII، ٢٤ و IX، ٣٠) ونصوص سنيكا حول التأمل العمودي للعالم. ولكن هنا وهناك، فإن هذه النظرة المائلة تؤدي إلى نتائج أخلاقية مختلفة: أدت بسنيكا إلى السخرية من الصغير، وسمحت لماركوس أورليوس بآثار متكررة ومتطابقة («من وجهة النظر هذه فإن ماركوس أورليوس لا يدرك كثيراً النقطة المتفردة حيث يكون، وأن الهوية العميقة هي ما بين الأشياء المختلفة، وأحداث مفصولة في الزمن»). وبتحليل بعض الأفكار (XII، ٢٤؛ XII، ٢٧؛ II، ١٤)، فان فوكو قد أجرى أخيراً تمييزاً ما بين "السباحة في نفس المكان" (مع آثارها الخاصة)، وما بين "السباحة من القمة" (مع أثرها المقلوب في إلغاء الاختلافات والعودة إلى ذات النفس).

و"طبّق فكرك على نفسك"، ومن داخل هذا الموضوع العام المتعلق بتحول الذات، ومن داخل هذه الوصفة العامة القائلة بوجوب "العودة إلى النفس". يبدو لي أنه بطرحنا لهذا السؤال وبدراستنا لسنيكا وماركوس أورليوس وكيف حللا هذه الحكمة، فإنه من الواضح جداً أنه لا يتعلق الأمر إطلاقاً بتشكيل ـ إلى جانب، أو في مقابل، أو ضد معرفة العالم ـ معرفة ستكون معرفة للإنسان وللروح وللباطن. إذن، يتعلق الأمر بنمذجة معرفة الأشياء. نمذجة تتميز بالآتي: **أولاً**، يتعلق الأمر بنوع من انتقال الذات، إما بان ترتفع وتصعد إلى قمة الكون لتراه في كليته، وإما أن تجهد في النزول إلى عمق وقلب الأشياء. وفي جميع الحالات، فإنها لن تبقى حيث كانت حتى تعرف كما يجب. هنا تكمن النقطة الأولى، والميزة الأولى لهذه المعرفة الروحية . **ثانياً**، ستكون لها الإمكانية انطلاقاً من هذا الانتقال للذات، وذلك بأن تعيّن وتحدد الأشياء في حقيقتها/ واقعها وفي قيمتها في الوقت نفسه. والمقصود بـ"القيمة" هنا هو منزلتها ومكانتها وعلاقتها وأبعادها الخاصة داخل العالم، وأيضاً بأهميتها وبسلطتها الحقيقية/ الواقعية على الذات الإنسانية باعتبارها ذاتا حرة . **ثالثاً**، في هذه المعرفة الروحية، يتعلق الأمر بالنسبة للذات في أن تكون قادرة على أن ترى نفسها، وأن تحدد وتعيِّن نفسها في حقيقتها/ واقعها. يتعلق الأمر بنوع من النظرة الذاتية héauto-scopie. يجب على الذات أن تدرك حقيقتها/ واقعها في وجودها . **رابعاً** وأخيراً، إن أثر هذه المعرفة على الذات تكون مضمونة، وذلك لكون الذات لا تكتشف حريتها فقط، ولكن تجد في حريتها نوعاً من الوجود أو نمطاً من الكينونة الذي هو السعادة والتحكم الذي تتمكن منه أو تستطيع القيام به. حسن. إنها معرفة تتضمن هذه الشروط الأربعة (انتقال الذات، تقييم الأشياء انطلاقاً من حقيقتها/ واقعها داخل الكون، إمكانية بالنسبة للذات في أن ترى نفسها، تحول الشكل الوجودي للذات تحت تأثير المعرفة). . هذا هو، فيما اعتقد، ما يكوّن وما يشكِّل ما يمكن أن نسميه المعرفة الروحية. وسيكون من المفيد كتابة تاريخ هذه المعرفة الروحية، هذا أمر بديهي. سيكون من المهم معرفة كم كانت عظيمة في نهاية العصور القديمة أو في المرحلة التي أحدثكم عنها، ثم أصبحت شيئاً فشيئاً محدودة وتم حجبها، وأخيراً تم مسحها بواسطة نوع من المعرفة التي يمكن أن نسميه بعلم المعرفة le savoir de connaissance[*]، وليس

(*) ان سبب ترجمتنا للمعرفة العلمية بعلم المعرفة في مقابل المعرفة الروحية يكمن في حضور العلم بوصفه عنصراً مقرراً في هذا الشكل من المعرفة، مقارنة بالمعرفة الروحية. (م)

المعرفة الروحية. ومن دون شك، فإن ما حدث في القرنين السادس عشر والسابع عشر هو نوع من حجب علم المعرفة للمعرفة الروحية، ولكن ليس من دون أن تأخذ منها بعض العناصر. فمن المؤكد من جهة ما حدث في القرن السابع عشر عند ديكارت، وباسكال، وسبينوزا، وآخرين بالطبع، أنه يمكن لنا أن نجد هذا التحول والتبدل في المعرفة من معرفة روحية إلى علم المعرفة.

ولا أستطيع أن أمنع نفسي عن التفكير في أن هنالك صورة في التاريخ من المهم كتابتها، لأنها ستمكننا من أن نبيّن جيداً، فيما اعتقد، كيف تمّ طرح مشكل العلاقة ما بين علم المعرفة والمعرفة الروحية منذ القرن السادس عشر إلى غاية القرن الثامن عشر. ومن البديهي أن الأمر يتعلق بصورة فاوست Faust. إن فاوست، وابتداء من القرن السادس عشر (أي انطلاقاً من اللحظة التي أصبح فيها علم المعرفة العلمية يتمتع بحقوق مطلقة على حساب المعرفة الروحية) هو الذي بدأ يمثل ويقدم، فيما أعتقد، وإلى غاية نهاية القرن الثامن عشر، السلطات أو القدرات السحرية والخطيرة للمعرفة الروحية. بالطبع يتعلق الأمر بفاوست مارلو Marlowe[٣٩]. وفي منتصف القرن الثامن عشر هنالك فاوست لسينغ Lessing. تعرفون أن فاوست الذي لا نعرفه إلا من خلال الرسالة رقم ١٧ حول الأدب، ومع ذلك فإنها مهمة للغاية[٤٠]، لأن لسينغ يحوّل ويغيّر فاوست مارلو الذي كان بطلاً هالكاً وملعوناً، ولأنه كان بطل المعرفة المنبوذة والممنوعة. إن لسينغ ينقذ ويخلص فاوست. ينقذ فاوست لأن المعرفة الروحية التي يمثلها قد حولها إلى عقيدة [في] الإيمان بتقدم الإنسانية. إن المعرفة الروحانية أصبحت إيماناً وعقيدة في تقدم مستمر ودائم للإنسانية. وبالتالي، أصبحنا نطلب التحول نحو الإنسانية بدلاً من التحول نحو النفس. وبالنتيجة، فإن فاوست لسينغ قد تم إنقاذه. لقد تم إنقاذه لأنه استطاع أن يحول صورة المعرفة الروحية إلى معرفة علمية، وذلك بواسطة هذا الإيمان [بـ] التقدم. أما بالنسبة لفاوست غوته Goethe، فإنه يُعتبر بطلاً جديداً لعالم المعرفة الروحية الذي انقرض وزال. ولكن، إذا قرأتم بداية **فاوست** لغوته، والحوار الأحادي (المونولوج) المشهور في بداية الجزء الأول، فإنكم ستجدون العناصر الأساسية الكبرى للمعرفة الروحية، وصور هذه المعرفة التي تصعد إلى قمة العالم، وتحدّد وتعيّن جميع العناصر، وتعبرها من أقصاها إلى أقصاها، وذلك بتعيين سرها، والإبحار في عناصرها والتي تحوّل الذات وتمنحها السعادة في الوقت نفسه. تذكّروا ما يقوله غوته: «فلسفة، هيهات!

القانون، الطب، وأنت أيضاً أيها اللاهوت الحزين!..لقد درست كثيراً، وبجهد وصبر، والآن ها أنا هنا، فقير مجنون، بعدما كنتُ حكيماً من قبل. . . ». إن هذه معرفة ليست معرفة روحية بالتحديد. إنها المعرفة العلمية. وعلى الذات أن لا تنتظر شيئاً من هذه المعرفة العلمية، لكي تتحول. والحال، فإن ما يطالب به فاوست ليس المعرفة، بل قيم وآثار روحية ، آثار ليست بفلسفة ولا بقانون ولا بطب، لأنها لا تستطيع أن تقدم للذات أي شيء. «لا أخشى شيئاً من الشيطان، ولا من الجحيم، ولكن كل فرح قد انتُزع مني [بهذه المعرفة، م. ف]. لم يبقَ لي مع الأسف إلا أن ارتمي في السحر [انطواء المعرفة العلمية على المعرفة الروحية؛ م. ف]. آه! لو أن قوة الفكر والكلمة تكشفان الأسرار التي أجهلها، ولو أنني لست مضطراً أو مجبراً على أن أقول بصعوبة ما لا أعرفه، ولو أنني أخيراً أستطيع أن أعرف كل ما يخفيه العالم في نفسه، من دون أن أرتبط بكلمات لا فائدة منها، وأن أرى الطبيعة تتضمن وتحتوي طاقة سرية وبذور أبدية! نجوم بأضواء فضية، قمر صامت، نزل للمرة الأخيرة ليلقي نظرة على عقوبتي وقصاصي![...] لقد قضيت الليل مستيقظاً قرب هذا العرض! وعندما ظهرت على ركام الكتب والأوراق، أيها الصديق الكئيب! آه! ماذا سأفعل بلطفك الناصع، والمرسوم على قمم الجبال والمضيء للكهوف والأرواح راقصاً على عشب المروج، وناسياً كل أشكال بؤس العلم، وشبابي يتجدد في استحمامي في نضارة أزهارك!»[٤١]. حسن. أعتقد ان لدينا في هذا النص آخر صياغة حنينية للمعرفة الروحية التي ستزول مع التنوير، والخلاص الحزين لميلاد معرفة علمية. هذا هو ما أردت أن أقوله لكم عن سنيكا وماركوس أورليوس. وبعد قليل، فإنني سأنتقل إلى مشكل آخر: مشكل لا يتصل بمعرفة العالم، وإنما بممارسة/ تمرين النفس. فبعد العلم، النظرية mathesis يأتي الزهد/ الممارسة/ التطبيق askesis. وبعد الجانب النظري يأتي الجانب العملي.

الهوامش

(١) انظر مقدمة الجزء الأول من كتاب: **القضايا الطبيعية**، ضمن **الأعمال الكاملة لسنيكا الفيلسوف**، مرجع سابق، ص ٣٩٠. ولقد تم تحليلها في درس ١٧ شباط/ فيفري ،الساعة الثانية.

(٢) Marc Aurèle, *Pensées*, VI, 3, ed. citée, p. 54.

ـ الترجمة تمت مراجعتها من قبل ميشيل فوكو.

(٣) *Pensées*, III, 11, p. 24.

(٤) *Ibid.*, 6, p. 22.

(٥) *Ibid.*, 9, p. 23.

(٦) *Ibid.*,10, p. 23.

(٧) P. Hadot, *Exercices spirituels et Philosophie antique*, op. cit., pp. 119 - 133.

(٨) Diogène Laerce, *Vies et Doctrines des philosophes illustres*, VII, 60, ed. citée, p. 829.

(٩) cC. *Le Souci de soi*, op. cit., pp. 79 - 81.

(١٠) Cf. *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, pp. 65 - 71.

(١١) *Pensées*, XI, 16, p. 128.

(١٢) *Ibid.*, p. 24.

(١٣) Cf. L. -A.Dorion, «La subversion de l'elenchos juridique dans l'Apologie de Socrate», *Revue philosophique de Louvain*, 88, 1990, pp. 311 - 344.

(١٤) *Pensées*, III, 11, p. 24.

(١٥) B. I. Hijimans Askesis: *Notes on Epictetus' Educational System*, Utrecht, 1959.

(١٦) *Entretiens*, III, 3, 14 - 19, p. 18.

(١٧) نصوص كاسيانوس سيتم تحليلها في درس ٢٦ آذار/ مارس ١٩٨٠.

(١٨) J. Cassien, «Première Conférence de l'abbé Moise», in *Conférences*, t. I, 18, trad. Dom E. Pichery, Paris, Ed. Du Cerf, 1955, p. 99.

(١٩) *Ibid.*, 20 - 22, pp. 101 - 107.

(٢٠) *Pensées*, III, 11, p. 24.

(٢١) *Pensées*, XII, 29, p. 85.

(٢٢) *Pensées*, VIII, 11, p. 85.

(٢٣) *Ibid.*, 13, P. 85.

(٢٤) H. -L. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, op. cit., p. 190.

(٢٥) *Pensées*, XI, 2, p. 124.

(٢٦) *Ibid* . تمت مراجعة الترجمة من قبل ميشيل فوكو.

(٢٧) *Pensées*, VI, 15, p. 57.

(٢٨) *Pensées*, XI, 2, p. 123 - 124.

(٢٩) *Pensées*, II, 2, p. 10.

(٣٠) *Pensées*, XI, 15, p. 57.

(٣١) انظر الإحالة رقم ٢٨ أعلاه.

(٣٢) V. Ggold-scmidt, *Le Système stoïcienne et l'Idée de temps* (1953), Paris. Vrin, 1985, pp. 200 - 210.

(٣٣) يتعلق الأمر بقطعة من القماش تميز ما بين شيوخ المجلس والفرسان.

(٣٤) *Pensées*, VI, 13, p. 55.

(٣٥) *Ibid.*, pp. 55 - 56.

(٣٦) *Pensées*, II, 2, p. 10.

(٣٧) *Pensées*, IV, 4, p. 29.

(٣٨) *Pensées*, X, 19, p. 115.

(٣٩) *Doctor Faustus in The Works of Christopher Marlowe*, ed. Tucker Brooke, Oxford, 1910.

(٤٠) رسالة مؤرخة في ١٦ شباط/ فيفري ١٧٥٩، في:

- G. E. Lessing, *Briefe die neueste Literatur betreffend*, Stuttgart, P. Reclam, 1972, pp. 48 - 53.

(٤١) Goethe, *Faust*, trad. Gérard de Nerval, première partie: «La Nuit», Paris, Garnier, 1969, pp. 35 - 36.

[١٦]

درس ٢٤ شباط/ فيفري ١٩٨٤

الساعة الثانية

الفضيلة وعلاقتها بالزهد. ـ غياب الإحالة إلى معرفة موضوعية للذات في النظرية. ـ غياب الإحالة إلى القانون في الزهد. ـ غاية ووسيلة الزهد. ـ مميزات الاستعداد والتحضير: الحكيم بوصفه رياضياً في الحدث. ـ محتوى ومضمون الاستعداد والتحضير: الخطابات ـ الفعل. ـ نمط وجود هذه الخطابات. ـ الزهد بوصفه ممارسة لقول الحق.

حاولت في الدرسين السابقين أن أدرس مسألة التحول إلى الذات من زاوية المعرفة: علاقة بين التحول إلى النفس ومعرفة العالم. والآن، فإنني أريد أن ادرس مرة أخرى هذه المسألة المتعلقة بالتحول إلى النفس، ولكن ليس من زاوية المعرفة والنظرية، وإنما من خلال الإجابة على هذا السؤال: ما نوع النشاط والممارسة التي تجريها النفس على نفسها وتتضمن التحول نحو النفس؟ بتعبير آخر: ما هي الممارسة الإجرائية التي يمكن أن تضمن التحول نحو النفس؟ أعتقد، أن هذا ما نسميه إجمالاً بالزهد (الزهد باعتباره ممارسة النفس على نفسها). في مقطع من نص يسمى تحديداً، "في الزهد" (Peri askêseôs)[١]، نجد رواقياً رومانياً تعرفونه بلا شك، ويدعى موزونيوس روفوس [الشهير بـ"قايوس"]، يقارن بين اكتساب الفضيلة بالطب والموسيقى متسائلاً: كيف يمكن اكتساب الفضيلة؟ فهل نكتسب الفضيلة مثلما نكتسب المعرفة الطبية أو مثلما نكتسب المعرفة الموسيقية؟ لقد كان هذا النوع من الأسئلة متداول جداً وقديم للغاية. تجدون هذه الأسئلة بالتأكيد عند أفلاطون في محاوراته السقراطية الأولى. يقول موزونيوس روفوس: إن اكتساب الفضيلة يتطلب شرطين: يجب أن تكون

هنالك معرفة نظرية epistemê theôrêtikê، كما يجب أن تتضمن أيضاً معرفة عملية epistemê praktikê. وهذه المعرفة العملية، كما يقول، لا يمكن أن نكتسبها إلا بالممارسة والتمرين: "القيام بالرياضة" ـ ولكن بالطبع بمعنى واسع جداً كما سنبيّنه لاحقاً ـ بحمية وحماس وجهد وعناء philotimôs, philoponôs. إذن هنالك مشقة وحماس وتمرين، وهذا ما يسمح لنا باكتساب المعرفة العملية وهي معرفة ضرورية ولا غنى عنها ولا مندوحة منها للمعرفة النظرية(٢). إن هذه الفكرة القائلة إن الفضيلة لا تُكتسب إلا بممارسة الزهد، وأنها ضرورية مثلها مثل المعرفة النظرية، هي بالتأكيد فكرة قديمة جداً(٣). فليس هنالك حاجة إلى انتظار موزونيوس روفوس حتى تتمّ صياغتها بنفس الألفاظ تقريباً. إنها فكرة موجودة عند أفلاطون(٤). وموجودة أيضاً عند ايزوقراط Isocrate عندما تحدث عن الزهد الفلسفي(٥). وهي فكرة أكد عليها كثيرا الكلبيون الذين غلّبوا الجانب العملي على الجانب النظري(٦). باختصار، إنها فكرة قديمة جداً في هذا الفن المتعلق بالنفس، وهذه الممارسة حول النفس التي أحاول أن أقدم لكم مخططها العام في حقبة محددة (القرن الأول والثاني [بعد يسوع ـ المسيح]) وليس تاريخها. ولكن ومرة أخرى، وحتى أبتعد عن كل لبس، فإنني لا أدّعي مطلقاً أن ممارسة النفس، هذه التي أحاول تعيينها وتحديدها في المرحلة والحقبة التي أتحدث عنها، قد تشكلت في تلك اللحظة. إنني لا ادّعي حتى أنها تشكلت بشكل جديد وجذري وكامل. أريد أن أقول بكل بساطة إن في هذه الحقبة، وبعد تاريخ طويل (ذلك أن اللفظ لم يكن قد ظهر بعد)، وعندما نصل إلى القرن الأول والثاني، والى ثقافة النفس، وإلى ممارسة النفس التي أصبح لها أبعاد معتبرة، وأشكال غنية ومكثفة، فإن هذا لم يؤدِ إلى أية قطيعة، وإنما سمح من دون شك بتحليل مفصل وأفضل مقارنةً بالمرحلة السابقة. إذن، يتعلق الأمر بسهولة قراءة هذه الظاهرة، ولهذا السبب عُدتُ إلى هذه الحقبة من دون أن يؤدي ذلك إلى القول إنها تمثل تجديداً. حسن. على كل حال ليس في نيتي على الإطلاق أن أعيد كتابة التاريخ الطويل لهذه العلاقات ما بين النظرية/ الممارسة، المعرفة/ الزهد، ولا كتابة التاريخ الطويل لمفهوم الزهد والممارسة كما نجده أصلاً عند الفيثاغوريين. سأكتفي بالحديث عن القرن الأول والثاني، ولكنني أريد الآن وبسرعة أن أشير إلى شيء اعتقد أنه مثير للغاية.

انطلاقاً من اللحظة التي لا نعتبر فيها كلية التحول نحو النفس من زاوية

المعرفة معرفة بالعالم، فهل هنالك معرفة بالنفس. . . الخ؟ ومن خلال زاوية الممارسة والتطبيق، وتمرين النفس على النفس، ألا نجد أنفسنا أمام نظام من الأشياء الذي لا يكون بالتأكيد من طبيعة ومن نظام الحقيقة، وإنما سيكون من طبيعة ونظام القانون والقاعدة؟ ألا نجد في المبدأ الأساسي لهذه الممارسة، لهذا الزهد، ولممارسة النفس على نفسها، ألا نجد اللحظة التأسيسية الأولى للقانون؟ أعتقد أنه يجب أن نفهم ـ وهذا أحد المعالم المهمّة والأكثر مفارقة على الأقل بالنسبة لنا، وذلك لأنه لن يكون كذلك بالنسبة للثقافات الأخرى ـ أن ما يميز الزهد بوصفه ممارسة في العالم اليوناني والهلنستي والروماني، وذلك مهما كانت آثار التقشف والإنكار والمنع، والوصفات الدقيقة والمتقشفة لما يمكن أن يؤدي إليه هذا الزهد، أنه لم يكن ولن يكون ناتجاً بالأساس عن طاعة القانون. لا يتأسس الزهد ولا تنتشر تقنياته بالإحالة إلى هيئة قانونية. إن الزهد في الواقع ممارسة للحقيقة. إن الزهد ليس طريقة لإخضاع الذات للقانون: الزهد طريقة لربط الذات بالحقيقة. أعتقد أنه يجب أن تكون هذه الأمور حاضرة في الفكر، لأن لدينا في أذهاننا، وذلك نتيجة لثقافتنا ومقولاتنا الخاصة، مخططات عديدة وأحكاماً قد تؤدي إلى اللبس وتعتيم النظر. وإذا شئتم، فإنني أقارن بين ما قلته لكم في الحصص الأخيرة حول معرفة العالم، وما سأقوله لكم الآن بالنسبة لممارسة النفس، وأيضاً: ما قلته لكم عن المعرفة وما أرغب في قوله عن الزهد والممارسة. نحن نعتبر أنه وضمن مقولاتنا الفكرية المألوفة، من البديهي أنه ما إن نتحدث عن مشكلة العلاقة ما بين الذات والمعرفة، فإن المسألة المطروحة، والسؤال الذي نطرحه عندما نتحدث عن علاقة الذات بالمعرفة هو التالي: هل من الممكن أن تكون لنا معرفة بالذات من نفس النوع والنمط لما لدينا عن أي عنصر من عناصر العالم، أم أن هنالك نمطاً ونوعاً آخر من المعرفة يكون ضرورياً وغير قابل للاختزال والاختصار إلى المعرفة الأولى. . . الخ؟ بتعبير آخر، إن مسألة علاقة الذات بالمعرفة، نطرحها بكل عفوية على النحو الآتي: هل من الممكن أن يكون هنالك توضيع أو مَوْضعة للذات objectivation، أي أن الذات تصبح موضوعاً. إن ما أردت أن أبينه لكم في الدرسين الأخيرين هو التالي: في هذه الثقافة الخاصة بالاهتمام بالنفس في الحقبة الهلنستية والرومانية، وعندما نطرح علاقة الذات بالمعرفة، فإننا لا نطرح أبداً معرفة ما إذا كانت الذات مُمَوضعة objectivable، وإذا ما كنا سنطبق على الذات المعرفة نفسها التي نطبّقها على

أشياء العالم، وما إذا كانت الذات تشكل بالفعل جزءاً من أشياء العالم التي تعرفها. ليس هذا أبداً ما تجدونه في الفكر اليوناني والهلنستي والروماني. ولكن عندما نطرح علاقة الذات/ معرفة العالم، فإننا نجد ـ وهذا ما أردت أن أبيّنه لكم ـ ضرورة لتعديل وتحويل معرفة العالم بكيفية تجعلها تأخذ بالنسبة للذات، ولتجربة الذات، ومن أجل خلاص الذات، شكلاً معيناً وقيمة روحية معينة. إن هذه النمذجة الروحية للذات هي الإجابة على السؤال العام: ما علاقة الذات بمعرفة العالم؟ وهذا ما حاولت أن أبينه لكم.

الآن، وبنفس التصرف والطريقة، بنفس الانعتاق من مقولاتنا الخاصة وأسئلتنا الخاصة، علينا أن نطبّقها على مسألة الزهد؟ عندما نطرح مسألة الذات في نظام الممارسة (ليس فقط "ما العمل؟"، ولكن "ما العمل بنفسي؟" أو "ما سأصنعه بنفسي؟"، فإنني أعتقد أنه وبعفوية تامة ـ لا أريد أن أقول "بشكل طبيعي تام"، وإنما عليّ أن أقول: "بشكل تاريخي تام"، ولكن بضرورة تثقل على كاهلنا كثيراً ـ يجب أن نعتبر الأمر وكأنه بديهي، فهذه المسألة "ماذا تكون الذات وماذا عليها أن تفعل؟"، [يجب أن تُطرح] وفقاً للقانون. بمعنى: بأي شيء، وبأي مقياس، وانطلاقاً من أي أساس، وإلى أي حد تخضع الذات للقانون؟ إلا انه في ثقافة النفس في الحضارات اليونانية والهلنستية والرومانية، فإن مسألة الذات في علاقتها بالممارسة تؤدي، فيما اعتقد، إلى شيء آخر تماماً غير سؤال أو مسألة القانون. إنها تؤدي إلى الآتي: كيف يمكن للذات أن تتصرف كما يجب؟ هل بإمكانها أن تكون كما يجب عليها أن تكون، وذلك بالنظر إلى كونها لا تعرف فقط الحقيقة، وإنما قياساً إلى كونها تقول الحقيقة وتمارسها وتطبّقها؟ وبشكل دقيق جداً، لأنني طرحت السؤال بشكل سيئ، يجب أن أقول الآتي: إن السؤال الذي طرحه اليونان والرومان، فيما اعتقد، والمتعلق بالعلاقة ما بين الذات والممارسة يتمثّل في معرفة أي مقياس يسمح بمعرفة الحقيقة وقول الحقيقة وممارسة الحقيقة بالنسبة للذات، ليس فقط أن تتصرف كما يجب التصرف، وإنما أن تكون كما يجب أن تكون عليه، وكما تريد وترغب أن تكون عليه؟ لنقل ذلك بشكل تخطيطي: إن ما نفهمه نحن المحدثين من مسألة "موضعة ممكنة أو مستحيلة للذات في مجال المعرفة"، فإن قدماء اليونان والرومان يفهمونه على أنه "تشكيل وتكوين معرفة بالعالم باعتباره تجربة روحية للذات". وما نفهمه نحن المحدثين من "إخضاع الذات إلى نظام القانون"، فإن اليونان والرومان يفهمون

على أنه "تشكيل الذات كغاية نهائية لذاتها، وذلك بواسطة ممارسة الحقيقة". لدينا هنا، فيما اعتقد، نوع من التغاير والتباين الأساسي الذي يحذرنا من كل إسقاط استعادي للماضي. وأقول إن الذي يريد أن يكتب تاريخ الذاتية ـ أو بالأحرى تاريخ العلاقة ما بين الذات والحقيقة ـ عليه أن يحاول أن يجد التحول الطويل والبطيء لجاهزية الذاتية، محددة بروحانية المعرفة وممارسة الحقيقة بواسطة الذات، والجاهزية الأخرى للذاتية التي هي ذاتيتنا الحديثة والمحكومة، فيما اعتقد، بمسألة معرفة الذات لنفسها، وطاعة الذات للقانون. إن أياً من هاتين المسألتين (طاعة القانون، ومعرفة الذات لنفسها) لم تكن حاضرة ولا أساسية في فكر وثقافة القدماء. لقد كانت هنالك "روحانية المعرفة"، ولقد كانت هنالك "ممارسة وتطبيق الحقيقة". هذا ما اعتقده، عندما أطرح مسألة الزهد التي أريد أن ادّرسها في هذا الدرس وفي الدرس الذي يليه.

عندما نتحدث عن الزهد والتقشف، فانه إذا ما نظرنا إليه من خلال تراث معين، فانه من البديهي أن يكون قد خضع لتغيرات كثيرة،[...] [نقصد بذلك تراثاً معيناً]، فإن بعض أشكال الممارسة التي تكون لها كعنصر وكمرحلة وكتقدم متواصل ومتعاقب لإنكار (الذات) إنكاراً قاسياً أكثر فأكثر، مع الهدف المراد بلوغه ألا وهو الإنكار التام للنفس renonciation. لا بد وأن يكون هنالك تقدم في الإنكار من أجل بلوغ الإنكار الأساسي الذي [هو] إنكار النفس(٧). هكذا نفهم الزهد. إننا نفهمه بهذه الإيحاءات. أعتقد أن الزهد عند القدماء كان له معنى مختلف كلية عن هذا. وذلك لأنه، بداية، لا يتعلق بالوصول إلى الهدف المنشود الذي هو إنكار النفس أو ذات النفس. يتعلق الأمر بالعكس، أي أنه بالزهد تتكون وتتشكل ذات النفس أو النفس ذاتها. أو لنقل بشكل أكثر دقة: يتعلق الأمر بالوصول إلى نوع من العلاقة بين النفس والنفس. علاقة تكون فيها النفس ممتلئة ومنجزة وكاملة ومكتفية بذاتها وقابلة لأن تنتج ذلك التحول للنفس الذي هو السعادة الذي تحققه النفس بنفسها. ذلك هو هدف الزهد. ولا شيء، بالنتيجة، يؤدي إلى التفكير في إنكار النفس. إنني أذكّر بهذا بكل بساطة، لأن هذا التاريخ، تاريخ الزهد، هو من التعقيد بمكان، وليس في نيتي أو مقصدي أن أرويه بكل تفاصيله. إن هذا الفضول الشديد والانحناء المهم الذي نجده عند ماركوس أورليوس حيث يكون الزهد بواسطة الإدراك الذي ينقص من قيمة الأشياء أو يبخس الأشياء بالنسبة للنفس، ويؤدي إلى طرح سؤال هوية النفس من خلال

انفصال العناصر التي نتشكل منها، أو من خلال كونية العقل الذي نشكل جزءاً منه[8]. ولكن هذا الانحناء يبدو لي أنه أكبر بكثير من أن يكون ملمحاً عاماً للزهد القديم. إذن، إن هدف الزهد القديم هو بالتأكيد تكوين علاقة ممتلئة ومنجزة وكاملة للنفس مع نفسها أو للذات مع ذاتها.

ثانياً، لا يجب البحث عن وسيلة وأداة الزهد القديم في إنكار هذا الجزء أو ذاك من النفس. بالتأكيد، فإننا سنرى أن هنالك عناصر يجب التخلي عنها أو إنكارها. هنالك عناصر للتقشف، ويمكن أن نقول إن الأساسي أو بالأحرى الجزء الأساسي لما سيصبح الإنكار المسيحي كان مطلوباً في التقشف القديم. إلا أن طبيعة الوسائل والتكتيك، إذا شئتم، الذي استخدم من أجل بلوغ هذا الهدف النهائي لم يكن نوعاً من الإنكار، وذلك لأن الأمر يتعلق في الزهد بامتلاك واقتناء شيء ما. يجب أن تمتلك شيئاً لا تملكه، بدلاً من أن تتخلى عن هذا العنصر أو ذاك من نفسك. يجب أن نتزود بشيء لا يؤدي إلى أن ننكر أو نتخلى شيئاً فشيئاً عن أنفسنا، بل يسمح لنا بحماية النفس ويمكّن من بلوغها والوصول إليها. باختصار، إن الزهد القديم لا يُختزل ولا يُختصر؛ إنه يجهِّز ويُعِدُّ ويُمَكِّن. وبماذا يجهز النفس، وبماذا يمكّنها؟ هذا ما يسمى في اليونانية بـ paraskeuê، الذي ترجمه سنيكا إلى اللاتينية دائماً بـ instructio، أي الاستعداد والتجهيز. إن الكلمة الأساسية هي الكلمة اليونانية، وهذه هي التي أريد أن ادرسها اليوم قليلاً، وفي الحصة القادمة سأعرض الأشكال المختلفة المحددة جداً للتمارين والممارسات الزهدية. إن الزهد يعني القدرة على تكوين هذه العلاقة الممتلئة للنفس بنفسها، كما أن للزهد وظيفة أو بالأحرى تكتيكاً، ووسيلته هي التكوين paraskeuê، وهو ما يمكن أن نطلق عليه استعداداً مفتوحاً للفرد بالنسبة لأحداث الحياة. أريد أن أقول التالي: يتعلق الأمر في الزهد بتحضير وتهيئة الفرد للمستقبل، ولمستقبل يتكوّن من أحداث غير معروفة ولا يمكن التنبؤ بها؛ أحداث من الممكن أننا نعرف طبيعتها عموماً، ولكننا لا نعرف متى ستحدث، وما إذا كانت ستحدث أم لا. وهكذا يتعلق الأمر في الزهد القديم بإيجاد نوع من التحضير والاستعداد والتهيئة بحيث تكون ملائمة ومناسبة لمختلف المتطلبات الحياتية.

لدينا تحديدات كثيرة حول هذا الاستعداد والتحضير. سننظر في واحد من التحديدات والتعريفات الأكثر بساطة وسهولة. إنه ذلك التعريف الذي نجده عند دمتريوس الكلبي Demetrius، وفي ذلك النص الذي نقله سنيكا في كتابه الرابع:

في الفائدة *De Beneficiis*(٩)، وفيه يعيد من جديد ما كان يشكل قاسماً مشتركاً في الفلسفة الكلبية، وكذلك في الفلسفة الأخلاقية عموماً، وفي كل ممارسات الحياة ألا وهو: المقارنة بين الحكيم والرياضي. سنعود كثيراً إلى هذه المقارنة، وعلى كل حال، فإن نص دمتريوس يقدم نفسه وكأنه هو الذي يمارس ويتمرن. ولكن في أي شيء يمارس ويتمرن؟ ليس، كما يقول، في كل الحركات الممكنة. كلا، لا يتعلق الأمر باستخراج واستعمال كل الإمكانيات المعطاة لنا. لا يتعلق الأمر حتى بالقيام بهذه الحركات التي تسمح لنا بالفوز على الآخرين. يتعلق الأمر بالاستعداد في حالة ما إذا جُوبهنا بشيء، وبأن نستعد لتلك الأحداث التي يمكن أن نلتقي بها أو تواجهنا، و[لكن] ليس بطريقة نتفوّق بها على الآخرين، ولا أن نتفوّق على أنفسنا. إن مفهوم وتصور "تجاوز النفس" تجدونه في بعض الأحيان عند الرواقيين، سأحاول أن أعود إليه، ولكن لا يتعلق الأمر مطلقاً بذاك الشكل من التدرج اللامتناهي نحو الأصعب فالأصعب الذي نجده في التقشف المسيحي. لا يتعلق الأمر إذن بتجاوز الآخرين، ولا بتجاوز ذات النفس، بل يتعلق الأمر بأن تكون، ودائماً وفقاً لهذه المقولة التي حدثتكم عنها قبل قليل، أن تكون أكثر قوة من الأحداث، أو أن لا تكون ضعيفاً أمام ما سيحدث لك. إن التمرن الذي يقوم به الرياضي الجيد يجب أن يكون تحضيراً واستعداداً لبعض الحركات الأولية، ولكنها كافية عموماً وفعّالة كفاية بحيث تستطيع أن تتكيف مع جميع الظروف، وحتى نستطيع - بشرط أن تكون بسيطة للغاية ومكتسبة بشكل كاف - أن نستعملها عندما نكون في حاجة إليها. إن هذا التعلم لبعض الحركات الأولية والضرورية والكافية لكل المناسبات الممكنة هو ما يشكل التمرين والاستعداد الجيد، ألا وهو الزهد الأفضل. وعليه، فإن الاستعداد والتحضير ليس شيئاً آخر غير مجموع الحركات الضرورية والكافية، ومجموع الممارسات الضرورية والكافية [من أجل] أن نكون أكثر قوة بالنسبة لكل ما يمكن أن يحدث لنا خلال وجودنا. هذا هو التكوين الرياضي للحكيم. هذا هو الموضوع الذي حدده جيداً دمتريوس، ونجده في كل مكان. إنني أحيلكم إلى نص ماركوس أورليوس، وإلى سنيكا، كما أنكم تجدونه عند إبقتاتوس. . . الخ. يقول النص: «إن فن الحياة [وهو ما يسميه بـ الحياتي، م. ف] يشبه الصراع أكثر مما يشبه الرقص، وذلك من حيث أنه يجب أن تكون مستعداً ومنتبهاً لكل الضربات المباغتة والمفاجئة الموجَّهة إليك»(١٠). إن هذا التقابل ما بين الرياضة والرقص، وبين الصراع

والرقص، مهمّ جداً. ذلك لأن الراقص هو الذي يعمل ما بوسعه من اجل بلوغ مستوى مثالي يمكّنه من تجاوز الآخرين وتجاوز نفسه. إن عمل الراقص غير متناه. أما فن الصراع، فإنه يقتضي ببساطة أن تكون مستعداً، وذلك بأن تكون حاضراً ويقظاً، وأن تكون واقفاً، بمعنى أن لا تكون مغلوباً، وأن لا تكون أقل قوة من الضربات التي تتلقاها أو التي يمكن أن تلطمك أو تصيبك سواء من جهة الظروف أو من قبل الآخرين. أعتقد، أن هذا مهم للغاية. إنه يسمح لنا بأن نميّز جيداً ما بين الرياضي الروحاني القديم و[ما] سيكون عليه الرياضي المسيحي. إن الرياضي المسيحي سيكون على الطريق والوجهة اللاّمتناهية للتقدم نحو القداسة حيث يكون عليه أن يتجاوز نفسه إلى درجة ينكر فيها نفسه. وبشكل خاص، فإن الرياضي المسيحي هو ذلك الذي سيكون له عدو وخصم يجب عليه أن يحسب حسابه. ومن تراه سيكون هذا الخصم والعدو؟ إنه النفس! ممثلة بـ"الحرام، الطبيعة الفاسدة، غواية الشيطان. . . الخ"، بما أنه توجد في نفس الرياضي المسيحي أكثر السموم وأخطرها قوة والتي عليه أن يواجهها. أما الرياضي الرواقي، ورياضي الروحانية القديمة، فعليه بالفعل أن يصارع كذلك. وعليه كذلك أن يكون مستعداً للصراع ضد خصم يتمثل في كل ما يأتيه من العالم الخارجي ألا وهو: الحدث. إن الرياضي القديم هو رياضي الحدث. أما الرياضي المسيحي، فإنه رياضي نفسه. هذه هي النقطة **الأولى**.

النقطة الثانية، ممَ يتكون هذا التجهيز والاستعداد؟ حسن. إن هذا الاستعداد الذي يجب أن نتهيأ به والذي يسمح بالاستجابة لما تقتضيه الحال، ويتم بالوسائل البسيطة والكافية في الوقت نفسه، يتكون من خطاب أو خطابات logoi/discours. وهنا يجب الانتباه جيداً. لا يجب أن نفهم من الخطاب أنه مجموعة من القضايا ومن المبادئ ومن المسلمات. . . الخ، التي تكون حقيقية وصادقة فقط، وإنما يجب أن نفهم الخطابات على أنها منطوقات مادية موجودة(*). إن الرياضي الجيد هو الذي يملك الاستعداد الكافي، وليس هو الذي يعرف هذا أو ذاك من الأشياء المتعلقة بالنظام العام للطبيعة أو بالحكَم المناسبة لهذا الظرف أو ذاك؛ إنه ذلك الذي لديه ـ أقول: "في رأسه!" هذه اللحظة، لأنه ينبغي أن نعود إلى هذا

(*) من البيّن ان الفيلسوف يطبّق وجهة نظره في الخطاب كما عرضها في **أركيولوجيا المعرفة**، وهو ما يؤكد خطأ القائلين بالمرحلية وبخاصة أولئك الذين فصلوا بين مرحلة الخطاب ومرحلة الممارسة والسياسة في مسيرة هذا الفيلسوف. (م)

الموضوع عن قرب ـ وتذّ في نفسه، وزرعً في نفسه (إنها جمل سنيكا وردت في رسالته رقم ٥٠)[١١]، في ماذا؟ حسن: جمل قيلت بالفعل، جمل استمع إليها بالفعل، أو تمّت قراءتها بالفعل. جمل نطق بها، وذلك بتكرارها، وبتكرارها في ذاكرته بواسطة تمارين يومية، وبكتابتها من أجل نفسه في مذكرات مثلما كان يفعل على سبيل المثال ماركوس أورليوس: تعرفون أنه من الصعوبة بمكان في نصوص ماركوس أورليوس، ان نعرف ما هو له وما هو استشهاد عائد لغيره. لا يهم كثيراً. إن المشكلة هي أن الرياضي هو الذي يجّهز نفسه بجمل وعبارات قيلت أو قُرأت بالفعل من قبله ويتم تذكرها بالفعل، ويُعاد النطق بها وكتابتها. إنها دروس المعلم، والجمل التي سمعها، وتلك الجمل التي قالها المعلم، والتي قالها لنفسه. هذا هو التجهيز والاستعداد المادي للخطابات، وهذا هو معناه، أي ما يكوّن اللحمة والسداة الضرورية لمن يريد أن يكون رياضياً جيداً للأحداث، والرياضي الجيد للثروة. ثانياً، هذه الخطابات ـ وهي خطابات موجودة في ماديتها، ومكتسبة في ماديتها، ومحتفظ بها في ماديتها ـ ليست بالتأكيد أية خطابات. إنها قضايا مثلما تشير إلى ذلك كلمة "الخطاب" القائمة على العقل. قائمة على العقل ـ بمعنى أنها معقولة، وأنها حقيقية وصادقة، وأنها تشكل مبادئ مقبولة للسلوك. وهذا ما تشير إليه كلمة المذهب/ العقيدة dogmata أو المبدأ praecepta[١٢] في الفلسفة الرواقية. سأتجاوز كل هذا (من الممكن أن نعود إلى هذا، إنما ليس ضرورياً). ما أود ملاحظته هو أن هذه الجمل موجودة بالفعل، وأن هذه الخطابات موجودة مادياً، وأنها عبارة عن جمل، وعناصر للخطاب وللعقلانية: عقلانية تقول الحقيقة/ الصدق وما يجب القيام به في الوقت نفسه. وثالثاً وأخيراً، إن هذه الخطابات هي خطابات مقنعة. بمعنى أنها لا تقول فقط ما هو حقيقي وصادق وما يجب القيام به، ولكن هذه الخطابات، عندما تشكل استعداداً جيداً وتحضيراً جيداً وتجهيزاً جيداً، لا تدّعي أنها ستكون هنا مثل هذا النوع من الأوامر التي تُعطى للذات. إنها مقنعة بمعنى أنها لا تؤدي إلى الاقتناع فقط، وإنما تؤدي كذلك إلى القيام بالأفعال. إنها مخططات تشير إلى أفعال وحركات لها قيمتها وفعاليتها، وذلك انطلاقاً من اللحظة التي تكون فيها هنا ـ حاضرة في الرأس، في الفكر، في القلب، وأن الجسم أصبح يملكها ـ. عندما تكون كذلك، فإنها ستعمل بعفوية. وكأن هذه الخطابات في ذاتها تحدّثه وتكلّمه، وشيئاً فشيئاً تشكل جسماً واحداً مع عقله ومع إرادته. لا تقول له فقط ما يجب

القيام به، وإنما تعمل بالفعل على نمط العقلانية الضرورية فيما يجب القيام به. إنها إذن بمثابة اللحمة والسداة للفعل وللنشاط وللسلوك، ومسجلة بالفعل في الذات. هذا هو الاستعداد والتحضير والتجهيز. إن هدف الزهد الرياضي هو حيازة تجهيز واستعداد ضروريين للحياة.

الميزة **الثالثة** لهذا الاستعداد تتعلق بنمط الوجود. ذلك لأن هذا الخطاب أو بالأحرى هذه الخطابات، وهذه العناصر المادية للخطاب، لكي تمكّننا بالفعل من الاستعداد الذي نحتاج إليه، يجب أن لا تكون فقط مكتسبة، وإنما يجب أن تكون حاضرة دائماً بشكل ضمني وفعّال في الوقت نفسه، وهو ما يسمح باللجوء إليها ما أن نكون بحاجة إليها. وهكذا نصل إلى مفهوم وتصور مهمّ للغاية ومتداول كثيراً في كل هذه النصوص. يجب أن يكون الخطاب كالاستغاثة والنجدة والإسعاف boêthos[١٣]. إن لهذه الكلمة اللاتينية أهمية كبيرة. في الأصل، وفي المعجم القديم، فإن هذه الكلمة تعني النجدة، أي أنها تحيل إلى واقعة أن يستجيب أحد من الناس للنداء: boe، الذي ينطق به المحارب الذي يكون في خطر، والذي تُقدم إليه النجدة أو العون أو المساعدة، وذلك بأن يُستجاب لندائه بصراخ وصيحة تعلن أن المساعدة قادمة، وأن عملية إنقاذه جارية. هذا هو أصل الكلمة. والخطاب يجب أن يكون هكذا. فعندما تحضر مناسبة ما، وعندما يقع حدث ما، وتكون الذات في خطر ما، فعلى الخطاب أن يستجيب إلى ما يُطلب منه، وأن يتمكن من إسماع صوته، وأن يعلن للذات بمعنى ما أنه هنا، وأنه سيقدم إليها العون والمساعدة. وفي المنطوق تحديداً، وفي إعادة تحيين هذا الخطاب، وفي هذا الصوت الذي يُسمع، والذي يَعِدُ بالمساعدة والإغاثة، ههنا تحديداً [تكمن] المساعدة ذاتها والعون ذاته. كأن يتكلم الخطاب في اللحظة التي يقع فيها الحدث، وأن تتم صياغة الخطاب الذي يشكل الاستعداد والتحضير من أجل أن يعلن إسعافه ومساعدته. والإسعاف موجود هنا سلفاً، ويقول لنا ما يجب القيام به أو ما يجب فعله، أو بالأحرى يجعلنا نقوم فعلياً بما يجب القيام به. وهكذا فإن الخطاب هو الذي يأتي لمساعدتنا وإسعافنا. إن هذا الخطاب المسعف قد تم تشبيهه بصور كثيرة وبطرق مختلفة في هذا الأدب سواء في صورة الدواء logos pharmakôn[١٤]، أو في الصورة التي أشرت إليها عدة مرات[١٥]، ألا وهي صورة القائد ـ فالخطاب يجب أن يكون مثل قائد السفينة[١٦]، وقائد الفريق الذي يقول ما يجب قوله ويحافظ على القيادة، ويقود العمليات. . . الخ ـ أو

كذلك القيادة في شكلها العسكري والحربي، سواء بالعتاد الواقي، أو من خلال الأسوار المرتفعة والقلعة التي يمكن أن يلجأ إليها المحاربون في حالة الخطر، وتساندهم في ذلك أسوارها العالية، ومنها يمكن إبعاد هجمات العدو. وبذات الطريقة وقياساً على الأحداث التي تقع، وعندما تشعر الذات أنها مهددة في الحياة العادية أو في خضم الحياة العادية، فإن على الخطاب أن يكون مثل القلعة والحصن والسور الذي نلجأ إليه. إننا نعود إلى أنفسنا، وننثني على أنفسنا باعتبارنا خطاباً. وهنا نجد إمكانية لتفادي الحدث، وأن لا نكون ضعفاء جداً أمام الحدث، وأن نتمكن من التغلب عليه أخيراً. إنكم تفهمون جيداً، أنه من أجل القيام بهذا الدور، ومن أجل أن يكون المرء بالفعل ضمن نطاق الإسعاف والمساعدة، الإسعاف الدائم، فإن هذا التجهيز والاستعداد، أو هذه الخطابات المعقولة يجب أن تكون دائماً تحت تصرفنا، أو بين أيدينا. يجب أن تكون كما يقول اليونان قابلة للاستعمال khrêstikos. وهنا نجد لديهم سلسلة أو بالأحرى تشبيهاً يتكرر دائماً، وله أهمية كبيرة في تحديد الاستعداد والتحضير والتجهيز، وفي الخلاصة ما يجب أن تكون عليه (الخطابات) في طبيعتها وأثناء التمارين التي تشكل الزهد وتحفظه. ولكي يلعب الخطاب هذا الدور المسعف، ومن أجل أن يكون بالفعل قائداً جيداً، وأن يكون هذه القلعة، وهذا العلاج، يجب أن يكون "تحت تصرفنا/ بين أيدينا"، وهو ما ترجمه اللاتينيون بكلمة ad manum أي يجب أن يكون هنا، تحت تصرفنا، وبين أيدينا[١٧]. أعتقد، أن لدينا هنا مفهوماً وتصوراً مهماً للغاية وأساسياً في الفكر اليوناني ككل، ألا وهو مفهوم: الذاكرة، إلا أنها تدخل هنا انعطافة خاصة. وبالفعل فإن الذاكرة mnemê في شكلها القديم، كانت لها وظيفة أساسية لا تتمثل فقط في حفظ الأفكار والأمثال والحِكَم التي صاغها الشاعر في كينونته وفي قيمته وفي تألقه وإشعاعه، ولكن كانت لها أيضاً وظيفة أخرى ألا وهي أن تتمكن من تجلية وتوضيح كل من نطق مجدداً بالأمثال، وكل من شارك في الذاكرة وفي سماعها على لسان الشاعر المنشد أو الحكيم، وكل أولئك الذين يشاركون مباشرة في هذه الذاكرة[١٨]. الفكرة التي يجب أن نكوّنها حول خطابات الإغاثة، والتي تكون تحت تصرفنا وفي متناولنا، هي أن شيئاً ما مختلف عن هذا الاحتفاظ في تألق ووهج الحقيقة في الذاكرة ولمن يشارك فيها. يجب في الواقع أن يكون لكل واحد ولكل فرد هذا التجهيز والاستعداد، يكون في متناوله وتحت تصرفه وملك يمينه، ليس فقط في شكل

ذاكرة تعيد وتردد من جديد الحِكَم والأمثال وتجعلها متألقة ومنيرة، بل وتكون جديدة في الوقت نفسه. يجب أن تكون تلك المثل والحكم في متناولنا، أي يجب أن تكون بمعنى ما في أيدينا. يجب أن تكون بطريقة نتمكن من تحيينها(*) وإحضارها مباشرة ومن دون تأخر، وبشكل آلي. يجب أن تكون في الحقيقة/ الواقع ذاكرة نشطة، وذاكرة فعل أكثر منها ذاكرة إنشاد. فعندما يأتي يوم الكرب والحزن والحداد والمصيبة، وعندما يتهددنا الموت، وعندما نكون مرضى، وعندما نعاني، فإن على التجهيز أن يقوم بدور حماية الروح حتى يمنعها من أن تصاب، وحتى يسمح لها بأن تحافظ على هدوئها وثباتها. وهو ما لا يعني بالطبع أن الصياغة وإعادة صياغة الأمثال والحِكَم ليست ضرورية. ولكن، مقارنة بالذاكرة القديمة التي عندما يتم الإنشاد تظهر الحقيقة بجلاء وإشعاع ولمعان، فإن الذاكرة هنا تعتبر كل تكرار شفوي من قبيل التجهيز والاستعداد، وذلك من أجل أن تتمكن من القدوم والمجيء والدخول والاندماج في الفرد وقيادة حركته وتوجيه فعله، وأن تكون بمعنى ما جزءاً من عضلاته ومن أعصابه ومن جسمه. من أجل هذا يجب أولا وقبل كل شيء، وعلى سبيل الاستعداد للزهد، القيام بكل هذه التمارين المتعلقة بالتذكر، والتي بها نتذكر المثل والحكم والقضايا بالفعل، ونستحضر الخطابات ونطق بها بالفعل. ولكن، عندما يقع الحدث يجب في هذه الأثناء أن يصبح الخطاب عند هذه النقطة وهذا المستوى موضوعاً وفعلاً للحركة والفعل نفسه، ويصبح بدوره خطاباً من دون أن يتم الإنشاد من جديد للجمل، ومن دون حتى النطق بها؛ [إنه] يعمل ويتحرك ويفعل مثلما يجب العمل ويقتضيه الفعل. إنه، وكما ترون، شكل آخر من الذاكرة؛ إنه طقس آخر من التحضير الشفوي المعمول به، وعلاقة أخرى ما بين الخطاب الذي نكرره وتألق الحركة التي تظهر، فيما أعتقد، في هذا التصور العام للزهد.

و لكي نلخِّص كل هذا، وعلى سبيل المدخل [إلى] الدرس القادم، أقول ما يلي: يبدو لي أنه بالنسبة لليونان، والرومان كذلك، فإن الزهد بالأساس، ونظراً لهدفه النهائي الذي يتمثل في تكوين علاقة ممتلئة ومستقلة للنفس بالنفس، ومن أجل هدف وغرض أولي ومباشر، إنما هو تكوين للاستعداد والتجهيز. فما هو هذا الاستعداد؟ إنه، فيما اعتقد، الشكل الذي يجب أن تأخذه الخطابات

(*) من دون شك يجب أن نفهم من ذلك: الاستعداد والتحضير والتجهيز Paraskeuê.

الصحيحة والصادقة حتى تتمكن من تكوين لحمة من التصرفات والسلوكيات المعقولة. إن الاستعداد هو بنية من التحولات والتبدلات الدائمة للخطابات الصحيحة والحقيقية والصادقة، والمتجذرة والمتأصلة والمغروسة جيداً في الذات، ولها تصرفات أخلاقية مقبولة مبدئياً. إن الاستعداد ونعيد مرة أخرى، هو تحول الخطاب إلى خُلُق discourse/ethos. وبالتالي، يمكن تحديد الزهد على أنه التداول المنظم للإجراءات(*) القابلة بالنسبة للفرد أن تتشكل، وأن تثبت نهائياً، وأن تنشط دورياً، وأن تقوى إذا ما دعت الحاجة، وهذا هو الاستعداد. إن الزهد هو ما يسمح بقول الحق dire-vrai ـ قول الحق الموجَّه إلى الذات، وقول الحق الذي تخاطب به الذات ذاتها أو نفسها ـ يتشكل ويتكون بوصفه طريقة وكيفية لوجود الذات. إن الزهد يجعل من قول الحق نمط وجود الذات. وهنا يكمن التعريف الذي يمكن أن نحصل عليه من خلال هذا الموضوع العام للزهد. وكما ترون، فإنه ابتداء من هذه اللحظة والحقبة، وفي هذا الشكل من الثقافة، فإن الزهد هو ما يسمح لقول الحق بأن يصبح نمط وجود الذات، وبذلك نكون بعيدين عن الزهد كما تشكل في المسيحية، حيث أصبح قول الحق يتحدد بالوحي أساساً وانطلاقاً من النص [المقدّس] ومن علاقة بالإيمان، وبالتالي أصبح الزهد نوعاً من التضحية: تضحية دائمة من قبل النفس، وإنكار لذات النفس في نهاية المطاف. إن تشكُّل ذات النفس بواسطة تمرين وممارسة قول الحق بما هو نمط وجود الذات هو ما يبعده عما نفهمه الآن في تراثنا التاريخي بالزهد الذي يتخلى وينكر النفس بناء على الكلمة الحق التي قيلت من قبل الآخر؟ هذا ما أردت قوله. وشكراً.

الهوامش

(١) *Deux prédicateurs dans l'antiquité, Teles et Musonius*, ed. citée, pp. 69 - 71.

(٢) *Ibid.*

(٣) J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, op. cit., t. I, pp. 109 - 112.

(٤) Protagoras, 323d, in Platon, *Œuvres complètes*, t. III-1, trad. A. Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 1966, p. 38.

(٥) Isocrate, *Discours*, XI, 22, t. I, trad. G. Mathieu & E. Bremond, Paris, Les Belles Lettres, 1923, p. 193.

(*) هنا يظهر الطابع التداولي للخطاب عند فوكو بشكل واضح وجلي. (م)

(٦) Diogène Laerce, *Vies et Doctrines des philosophes illustres*, trad. s. dir. M.-O. Goulet - Caze, ed. citée, livre VI, p. 736 - 738. & M.-O. Goulet - Caze, *L'Ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laerce*, VI70 - 71, op. cit.

(٧) حول إنكار الذات في المسيحية، انظر درس ١٧ شباط/ فيفري، الساعة الاولى.

(٨) انظر دراسة ميشيل فوكو لتمارين الإدراك الاختزالي عند ماركوس أورليوس، في الساعة الأولى من الدرس الحالي.

(٩) انظر تحليل هذا النص في درس ١٠ شباط/ فيفري، الساعة الثانية.

(١٠) Marc Aurele, *Pensées*, VII, 61, ed. citee, p. 79.

(١١) إحالة إلى الاستعارة النباتية في الفقرة ٨ من رسائل سنيكا إلى لوقيليوس، الجزء الثاني الكتاب الخامس، الرسالة رقم ٥٠ ـ ٨، مرجع سابق، ص ٣٦.

(١٢) P. Boyance, «Les Stoïcisme a Rome», in *Association Guillaume Budé, VII congres*, Aix - en - Provence, 1963, Paris, Les Belles Lettres, 1964, p. 218 - 254.

(١٣) Plutarque, *De la tranquillité de l'ame*, 465b, trad. J. Dumortier & J. Defradas, ed. citée, p. 99.

(١٤) تظهر هذه الاستعارة عند بلوتارخوس في كتابه: *Consolation à Apollonios*, 101f.

(١٥) انظر درس ١٧ شباط/ فيفري، الساعة الأولى.

(١٦) نجد هذه الصورة عند بلوتارخوس في كتابه: *Du contrôle de ia colère*, en453e.

(١٧) Marc Aurele, *Pensées*, III, 13, p. 25, & XI, 4; VII, 1; V, 1.

(١٨) J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, op. cit., t. I, p. 80 - 107, & M. Detienne, «La mémoire du poète», in *Les poète de la vérité dans la Grec archaïque*, 1967, Paris, Pocket, 1994, pp. 49 - 70.

[١٧]

درس ٣ آذار/ مارس ١٩٨٢

الساعة الأولى

الفصل المفاهيمي بين الزهد المسيحي والزهد الفلسفي. ـ ممارسة التذويت: أهمية تمارين الاستماع. ـ الطبيعة الملتبسة للاستماع، ما بين الانفعال والفعل: في الاستماع لبلوتارخوس؛ والرسالة رقم ١٠٨ لسنيكا، والحوار الثاني، رقم ٢٣ لإبقتاتوس. ـ الاستماع والنقص التقني. ـ القواعد الزهدية للاستماع؛ الحركات المحددة للصمت والموقف العام للمستمع الجيد، الانتباه (الارتباط بالإحالة إلى الخطاب وتذويت الخطاب بواسطة التذكر المباشر).

تذكرون أنه فيما يتعلق بالموضوع العام للتحول نحو النفس، فإنني حاولت في البداية أن أحلل آثار هذا المبدأ: "التحول نحو النفس" في نظام المعرفة. وحاولت أن أبيِّن لكم أنه لا يجب البحث عن هذه الآثار في جهة ما سيشكِّل ويكوّن ذات النفس بوصفها موضوعاً ومجالاً وحقلاً للمعرفة، ولكن من الأجدر البحث عنه في أشكال المعرفة الروحية التي حاولت أن أبيِّنها من خلال مثالين الأول كان حول سنيكا والثاني كان حول ماركوس أورليوس. حسن. هذا هو ما يمكن اعتباره، إذا شئتم، بالجانب المعرفي. ثم لاحقاً انتقلت إلى الجانب الآخر من التحول إلى الذات، وهي تلك الآثار المترتبة عن هذا المبدأ في ما يمكن تسميته بممارسات النفس. وهذا هو، في مجمله، ما كان يُطلق عليه اليونان تسمية الزهد. بدا لي أن هذا الزهد، كما فهمته اليونان في الحقبة الهلنستية والرومانية، بعيد جداً عمّا نفهمه تقليدياً بالزهد، وذلك لأن مفهومنا عن الزهد قد تمت صياغته من قبل التصور المسحي. يبدو لي ـ مرة أخرى، إن ما أقدمه لكم هنا هو مجرد بنية عامة وهيكل عام، وأنه مجرد مدخل أولي ـ أن الزهد الفلسفي

الوثني،أو إذا شئتم، هذا الزهد المتعلق بممارسة النفس في المرحلة الهلنستية والرومانية يتميز عن الزهد المسيحي بوضوح تام، وذلك في جملة من النقاط: **أولاً**، في أن هذا الزهد الفلسفي، وهذا الزهد المتعلق بممارسة النفس، كان هدفه الأخير ليس إنكار النفس. لقد كان هدفه بالعكس، يتمثل في طرح النفس بطريقة صريحة وبيِّنة، وبطريقة قوية ومستمرة قدر الإمكان، بوصفها نهاية وجودها الخاص. وبتعبير آخر، الهدف هو الاهتمام بالنفس باعتبار أن النفس هي الغاية النهائية . **ثانياً**، لا يتعلق الأمر في هذا الزهد الفلسفي بتنظيم وترتيب نظام التضحيات التي علينا أن نقوم بها تجاه هذا الطرف أو ذاك، ولهذا الجانب أو ذاك من الوجود. يتعلق الأمر بالعكس، بالاستعداد بشيء لا نملكه، وبشيء لا نملكه بالطبيعة. يتعلق الأمر بأن نكوِّن لأنفسنا تجهيزاً دفاعياً للأحداث الممكنة في الحياة. وهذا ما يسمى عند اليونان بالاستعداد والتحضير. إن للزهد وظيفة هي تكوين هذا الاستعداد [بهدف] أن تشكِّل الذات نفسها . **ثالثاً**، يبدو لي أن هذا الزهد الفلسفي، وهذا الزهد المتعلق بممارسة النفس لا يتمثل مبدأه في إخضاع الفرد للقانون، وإنما هدفه يتمثل في ربط الفرد بالحقيقة. علاقة بالحقيقة وليس خضوعاً للقانون: ها هنا يكمن فيما يبدو لي أحد الملامح الأساسية لهذا الزهد الفلسفي.

و إجمالاً نستطيع القول ـ وهذا هو ما توقفت عنده في الدرس الأخير ـ إن الزهد هو ما يسمح من جهة باكتساب خطابات حقيقية وصادقة نحتاج إليها في مختلف ظروف وأحداث الحياة، وذلك بغرض إقامة علاقة متطابقة، وعلاقة ممتلئة ومنجزة مع ذات النفس؛ وفي الوقت نفسه فإن الزهد هو ما يسمح بأن تصبح ذات النفس موضوع هذه الخطابات الحقيقية والصادقة، بحيث تجد نفسها قد تحوَّلت وتغيَّرت من خلال النطق بالحقيقة، وتحديداً من خلال قول الصدق. ونستطيع أن نتقدم إجمالاً بالآتي: إن الزهد الفلسفي سواء من حيث المعنى أو من حيث الوظيفة يتم من خلال ما أسميته بتذويت الخطاب الحقيقي وهو أساس ممارسة النفس في المرحلة الهلنستية والرومانية. وأن الزهد يجعلني قادراً على قول هذا الخطاب الحقيقي، ويجعلني أصبح "أنا نفسي" موضوع نطق الخطاب الحقيقي، في حين أن الزهد المسيحي، فيما يبدو لي، كان له دور مختلف ووظيفة مغايرة تماماً: إنها بالطبع وظيفة إنكار النفس. ولكن هذا الزهد المسيحي يعطي مكاناً في المسار نحو إنكار النفس، وفي لحظة خاصة ومهمة سبق وأن حدثتكم عنها منذ حوالى سنة أو سنتين، لا اذكر بالتحديد[1]، وهذه اللحظة هي

لحظة الاعتراف والبوح والإقرار، أي تلك اللحظة التي تموضع الذات نفسها في خطاب حقيقي. يبدو لي أننا نجد في الاعتراف المسيحي أن لحظة إنكار الذات تمر بدورها بلحظة أساسية هي لحظة توضيع الذات في خطاب حقيقي. يبدو لي أن الأمر في الزهد الوثني وفي الزهد الفلسفي وفي زهد ممارسة النفس في الحقبة التي أحدثكم عنها يتعلق بالالتحاق بذات النفس باعتبارها موضوعاً وغاية لتقنية في الحياة، ولفن في الوجود والحياة. ويتعلق الأمر في العودة إلى النفس مع هذه اللحظة الأساسية ليس بموضعة النفس في خطاب حقيقي، ولكن بتذويت خطاب حقيقي في ممارسة وتمرين النفس حول النفس أو ممارسة النفس على نفسها. وهنا يكمن الفارق الأساسي الذي حاولت جاهداً أن أبيّنه وأظهره منذ بداية هذا الدرس. إن إجراء عملية تذويت خطاب الحقيقة هو ما تجدونه معبّراً عنه دائماً في نصوص سنيكا، وعندما كان يقول أموراً بالنسبة للمعرفة، وبالنسبة للغة الفيلسوف، وبالنسبة للقراءة، وبالنسبة للكتابة، وبالنسبة لكتابة المذكرات التي ندوّنها. . . الخ. يتعلق الأمر بالقيام بما يخصك، وبما يتعلق بك، وبجعله ملكاً لك facer suum[٢]. وبتعبير آخر، جعل الأشياء التي تعرفها تخصك، وجعل الخطابات التي تسمعها تخصك، وجعل الخطابات التي تعترف بأنها خطابات حقيقية خطاباتك الخاصة، وتلك الخطابات التي نُقلت إليك على أنها خطابات حقيقية بواسطة التراث الفلسفي. جعل الحقيقة تخصك، وأن تصبح موضوع نطق لخطاب حقيقي: هذا هو، فيما اعتقد، مضمون هذا الزهد الفلسفي.

وعليه، فإنكم تفهمون ماذا سيكون عليه الشكل الأولي والأصلي والضروري للزهد مفهوماً على أنه تذويت للخطاب الحقيقي. وهو ما سيكون في الوقت نفسه اللحظة الأولى والمرحلة الأولى، ولكن كذلك السند والدعامة الدائمة لهذا الزهد بوصفه تذويتاً للخطاب الحقيقي، ولكل التقنيات والممارسات المتعلقة بالاستماع، والقراءة، والكتابة، وبواقعة الحديث والقول. إن الاستماع، والاستماع كما يجب، والقراءة والكتابة كما يجب، وكذلك التحدث والكلام هذا ما سيكوّن تقنية الخطاب الحقيقي، والسند والدعامة الدائمة والمُصاحبة، والتي لا تتوقف في الممارسة الزهدية. ترون كذلك، وسنعود إلى هذا لاحقاً، أنه لدينا هنا شيء قريب من الاستماع إلى الكلمة (المقدسة) مع أنه يختلف عنه كثيراً. وكذلك العلاقة مع النص (المقدس) في الروحانية المسيحية. وعليه، فإن هذه الأشياء الثلاثة التي سأحاول أن اشرحها لكم اليوم، هي أولاً الاستماع كممارسة للزهد مفهوماً على

أنه تذويت للحقيقي، ثم لاحقاً القراءة والكتابة، وثالثاً وأخيراً أخذ الكلام.

أولاً، الاستماع. نستطيع القول إن الاستماع هو بالفعل الخطوة الأولى، والحركة الأولى نحو الزهد وتذويت الخطاب الحقيقي. وهو الذي يسمح باستقبال الخطاب، وباستقبال ما يُقال من الحقائق في ثقافة تعرفون أنها كانت بالأساس ثقافة شفوية. ولكن الاستماع هو الذي سيترك، إذا ما أُنجز كما يجب، وإذا ما تم كما ينبغي، الفرد يتأكد من الحقيقة التي تُقال له، والحقيقة التي يلتقي بها في الخطاب. وأخيراً، فإن الاستماع سيكون هو اللحظة الأولى في هذه العملية، وفي هذا الإجراء الذي به تكون الحقيقة المسموعة وهذه الحقيقة التي استمعنا إليها، والتي جمعناها كما يجب، تلج وتقتحم وتدخل بكيفية ما في الذات، وتسكنها وتصبح جزءاً منها وتشكل بالتالي لحمة وسداة للخُلُق ethos. إن الانتقال من الحقيقي إلى الخلقي (من خطاب حقيقي إلى ما سيصبح قاعدة أساسية للسلوك والتصرف)، إن هذا يبدأ بالطبع بالاستماع. إن نقطة البداية والانطلاق وضرورة هذا الزهد في الاستماع نجدها بالطبع، في ما يَعْتَرِفُ به اليونان من طبيعة غامضة وملتبسة للاستقبال والتلقي وللاستماع والإصغاء l'audition. إن الطبيعة الملتبسة للاستماع نجدها في عدد من النصوص، وأحد هذه النصوص الواضحة والمباشرة حول هذا الموضوع هو كتاب بلوتارخوس الذي يدعى: **في الاستماع** Peri tou akouein[٣]. يتناول بلوتارخوس في هذا الكتاب موضوعاً يقول إنه استعاره من ثيوفراسطس Théophraste[*] الذي ينتمي بالفعل إلى إشكالية يونانية قديمة. يقول ما نصه: إن الاستماع هو الأكثر سلبية بجميع المعاني[٤]. بمعنى أن الروح/ النفس في الاستماع، وعلى خلاف جميع الحواس الأخرى، تكون في حالة سلبية تجاه العالم الخارجي، ومعرّضة لكل الحوادث التي تأتي من العالم الخارجي وبإمكانها أن تفاجئها. ويشرح بلوتارخوس ذلك بقوله: إننا لا نستطيع إلا أن نسمع ما يقال من حولنا. إننا نستطيع أن لا ننظر، لأننا نستطيع أن نغمض أعيننا. نستطيع أن لا نلمس شيئاً. كما نستطيع أن لا نتذوق شيئاً من الأشياء. ولكننا لا نستطيع أن لا نسمع. وأكثر من هذا، وهو ما يثبت سلبية الاستماع، أن الجسم نفسه، والفرد الفيزيائي يمكن أن يُفاجأ، وأن يتزعزع لما يسمعه أكثر من أي

(*) ثيوفراسطس (٣٧٢ ـ ٢٨٧): فيلسوف يوناني كان تلميذاً لأفلاطون وأرسطو. تولى إدارة اللوقيون بعد وفاة أرسطو. اهتم كثيراً بالعلوم الطبيعية وبخاصة علم النبات الذي يُعتبر من مؤسسيه، اشتهر بكتابه: **تاريخ النبات**. (م)

موضوع قد يكون حاضراً أمام بصره أو بجانبه. إننا لا نستطيع أن نوقف ضجيجاً عنيفاً ومباغتاً. إن هنالك سلبية للجسد في حالة الاستماع مقارنة بالنظر أو بأي حاسة أخرى. ثم أخيراً إن الاستماع قادر أكثر من غيره على أن يستدرج الروح، وأن يسحر الروح/ النفس أكثر من غيرها سواء بتأثير من كلام الإطراء والخطابة، وذلك لأننا أكثر حساسية بالفعل أيضاً لبعض المؤثرات ـ قد تكون في بعض الحالات إيجابية ولكن في بعضها الآخر سلبية ـ كالموسيقى. إنكم تتعرفون هنا على موضوع قديم جداً، وموضوع يوناني قديم تمّت صياغاته بأشكال متعددة. ففي كل تلك النصوص المتعلقة بسلبية المستمع، نجد إحالة إلى أوليس Ulysse(*)، التي أصبحت بمثابة قاعدة: ان أوليس الذي استطاع أن ينتصر ويتغلب على كل حواسه، وأن يتحكم كلية في نفسه، وأن يرفض كل المتع والملذات التي عُرضت عليه، ما إن دخل إلى المنطقة التي التقى فيها بالفاتنات Sirènes(**)، حتى لم يبقَ أي شيء من شجاعته، ولا من تحكّمه وسيطرته على نفسه؛ لم يبقَ له أي شيء من الاعتدال sôphrosunê ومن الحذر phronêsis الذي يحول دون أن يقع ضحية لغناء موسيقى الفاتنات. لقد كان مجبراً أن يسد أذان بحارته، وأن يربط نفسه إلى صارية السفينة لأنه يعرف حق المعرفة أن حاسة سمعه هي الحاسة الأكثر سلبية من بين حواسه جميعاً(٥). تذكرون أيضاً ما يقوله أفلاطون عن الشعراء وعن الموسيقى. . . الخ(٦). إذن، إن السمع هو أكثر الحواس سلبية من بين الحواس كلها. ولكن، كما يقول بلوتارخوس، إنها الحاسة الأكثر منطقية وعقلانية logikos(٧). ويعني بالصفة العقلانية والمنطقية أنها الحاسة التي تستطيع أفضل من غيرها أن تستقبل العقل logos. يقول بلوتارخوس ما نصه: إن الحواس الأخرى تؤدي أساساً إلى المتع (متعة النظر، ومتعة التذوق، ومتعة اللمس). كما أن الحواس الأخرى تؤدي إلى الخطأ: أخطاء النظر، وأخطاء الإبصار. كما أنه بواسطة هذه الحواس الخاصة بالذوق واللمس والشم والنظر، وبأجزائها وأعضائها من الجسم، أو الأعضاء التي تضمن وظيفتها، نتعلم بشكل

(*) بطل أسطوري يوناني، اشتهر بذكائه وحيله، ذكره هوميروس في **الأوذيسة**. يُعتبر موته نهاية لعصر الأبطال في تاريخ اليونان. (م)

(**) الفاتنات: عبارة عن كائنات نصفها امرأة ونصفها الآخر طائر، يتميزن بسحر غنائهن الذي يشد ويجذب البحارة إليهن، ثم يقمن بإغراقهم. في العصور الوسطى وُصفت هذه الكائنات بأن نصفها العلوي امرأة ونصفها السفلي سمكة. (م)

أساسي جميع العيوب وجميع الآفات وجميع النقائص وجميع الشرور. وفي المقابل، فإن السمع هو الحاسة الوحيدة من بين الحواس التي بها نستطيع أن نتعلم الفضيلة. فلا يمكن تعلم الفضيلة بالنظر. إننا نتعلمها ولا يمكن لنا أن نتعلمها إلا عبر الأذن: ذلك أن الفضيلة لا يمكن فصلها ولا فكها عن العقل، أي عن اللغة العقلية، وعن لغة حاضرة بالفعل، ومشكّلة ومصاغة ومرتبطة نطقياً بأصوات ومتصلة بالعقل. إن هذا العقل لا يمكن أن نلجه إلا من خلال السمع وبفضل حاسة السمع. إن المدخل الوحيد للعقل وإلى الروح هو الأذن. إذن، هنالك التباس أساسي في السمع، انه سلبي وعقلي pathêtikos/logikos.

إن هذا الالتباس في الاستماع موضوع تجدونه في نصوص أخرى في المرحلة التي أحدثكم عنها (القرن الأول والثاني بعد الميلاد)، وذلك بالعودة دائماً إلى هذه القضية المتعلقة بممارسة النفس، وبتوجيه الروح/ النفس... الخ. أريد أن أعود إلى نصين أساسيين: الأول لسنيكا في الرسالة رقم ١٠٨، والنص الآخر لإبقتاتوس. وبالفعل، فإن كل واحد منهما يعيد طرح هذا الموضوع المتعلق بلبس وغموض السمع. ولكن كل واحد منهما يطرحه من وجهة نظر مختلفة قليلاً. يعيد سنيكا في الرسالة رقم ١٠٨ طرح موضوع سلبية الاستماع. وينظر إليه من هذه الزاوية، ويحاول أن يبيّن الغموض واللبس في حد ذاته. لنقل، إذا كان بلوتارخوس يرى أن السمع ملتبس لأنه من جهة سلبي، ومن جهة أخرى عقلي، فإن سنيكا ينظر إلى سلبية الاستماع، ولكنه جعل من هذه السلبية ذاتها مبدأ للبس، مع التأكيد على إيجابياته وسلبياته في النهاية. إن هذا الطرح واضح في الرسالة رقم ١٠٨. يقول سنيكا إنه من أجل أن نبرز إيجابيات سلبية الاستماع، يتوجب علينا أن ننظر إلى الآتي: إن ما هو ايجابي في الأذن هو أن السمع يستقبل من دون أن تتدخل الإرادة، ويجمع كل ما يمرّ عبرها، ويحمله إلى العقل. والحال، كما يقول، فإنه في المحاضرات الفلسفية من المفيد أن نستمع حتى وإن كنا هنا بكيفية سلبية، لأنه سيبقى شيء ما. سيبقى دائماً شيء ما، لأن العقل يدخل من الأذن، ثم بعد ذلك، سواء شاء أم لم يشأ السمع، فإن العقل سيفعل فعله مهما كان نوع هذا الفعل على الروح. «إن الذي يأتي إلى محاضرات الفيلسوف عليه في جميع الأحوال أن يجمع كل يوم ثماراً. وعلى أية حال، فإنه سيعود إلى بيته إما وهو في طريقه إلى الشفاء، وإما يسهل علاجه»(٨). [نجد هنا] هذه الفكرة، التي سبق وأن التقينا بها، وهي أن المحاضرة الفلسفية هي في

حقيقتها نوع من الوصفة العلاجية، تذكرون ما كان يقوله إبقتاتوس من أن المدرسة الفلسفية مستوصف iatreion[٩]. إذن، نذهب إلى المحاضرة الفلسفية مثلما نذهب إلى المستوصف. إننا نعود منها دائماً، إما أننا في طريقنا إلى الشفاء، أو أنه يسهل علاجنا. تلك هي الفضيلة الفلسفية، أي أن الجميع يربح ويستفيد: الطلبة prosélytes[*] والمحيط العائلي conversantes[١٠]؛ بمعنى، سواء الذين يدرسون بذكاء لأنهم يرغبون في ذلك أو لأنهم يريدون استكمال تعليمهم وتكوينهم أو لأنهم يريدون أن يصبحوا فلاسفة، [أو] كمجرد مستمعين للفيلسوف. حتى الذي يُحلّق سيستفيد. وهكذا، وكما يقول، فإننا عندما نعرض أنفسنا للشمس فإننا نسمر أو نسفع حتى وإن لم يكن هذا هو مقصدنا. أو أننا عندما نقيم طويلاً في دكان للعطور، فإننا سنتعطر بروائحها حتى وإن لم يكن ذلك غايتنا. وعليه، فإنه وبنفس الطريقة والكيفية، «فإننا لا نخرج من الدرس الفلسفي من دون أن نأخذ شيئاً، بل نستفيد منه بالضرورة من خلال المفاجئات، ومن كل ما هو غير منتظر neglegentibus»[١١].

إن هذا المقطع الهزلي والمضحك يحيل في الواقع إلى مذهب مهم جداً: إنه مذهب بذور الروح/ النفس. فهنالك في كل روح عاقلة بذور الفضيلة التي يتم إيقاظها وتنشيطها بواسطة الكلمات، وكلمات الحقيقة المنطوقة حول الذات التي تستقبلها بأذنها أو تلتقطها بأذنها. ومثلما أن المرء غير مسؤول عن بذور الفضيلة لأنها مزروعة فيه بواسطة طبيعته العقلية، فإنه بالطريقة نفسها، يمكن أن يتم الإيقاظ والانتباه بالعقل الذي يمرّ من دون انتباه. لدينا هنا نوع من العمل الآلي automatisme للعقل على الروح؛ [آلية] تعود إلى وجود بذور الفضيلة وإلى الطبيعة وإلى امتلاك العقل الحقيقي. إذن، هذا هو الامتياز والأفضلية التي تكون من جهة السلب، أي سلبية المستمع. ولكن، في هذه الرسالة رقم ١٠٨ دائماً، فإن ما يلاحظه سنيكا هو وجود في مقابل ذلك سلبيات أخرى. فإذا كان صحيحاً أننا نصاب بالفلسفة عندما نذهب لتلقي الدروس، مثلما نصاب بالاسمرار عندما نعرِّض أنفسنا للشمس، فإن ذلك يعني أنه ليس هنالك من يبقى في المدرسة الفلسفية من دون أن يستفيد شيئاً ما عدا الذي كان مستأجراً inquilini[١٢]، ولم يكن تلميذاً discipuli. لقد كانوا مستأجرين لمقاعدهم في الدرس الفلسفي، ولقد

(*) تعني حرفياً من تهود أو اعتنق اليهودية وأصبح يهودياً، أما الفيلسوف فترجمها بلفظ الطلبة أو كما قال «إن هذه الكلمة تُطلق على الطلبة». (م)

بقوا [في مقاعدهم] من دون أن يستفيدوا شيئاً. ولكن، بما أن نظرية بذور الفضيلة آثارها حتى وإن كانت سلبية، فإن العقل يجب أن يمكِّنهم من التعلم والتكوين حتى وإن كانوا مجرد مستأجرين، وذلك لأنهم لا ينتبهون إلى ما يقال، وإنما ينتبهون إلى الزينة والجمال، وإلى الصوت الجميل، والبحث في الكلمات والأسلوب. إذن، ترون أنه لدينا هنا ـ وسأعود إلى هذا لاحقاً ـ أرضية لشيء ما، ولسؤال مؤداه: بما أن العقل الذي يقول الحقيقة قادر على الإنتاج عفوياً وبشكل آلي تقريباً أثاراً على الروح، فكيف يحدث أنه لا ينتج في سلبية الانتباه أثاراً إيجابية؟ حسن. يعود الأمر إلى أن الانتباه موجه بشكل خاطئ. إنه موجه نحو موضوع أو نحو هدف ليس هدفاً صحيحاً. من هنا ضرورة وجود نوع من الفن أو على كل حال نوع من التقنية تكون مناسبة ومقبولة للاستماع.

وإليكم الآن نص إبقتاتوس. إنه نص الحوار رقم ٢٣، حيث يعيد طرح هذا الموضوع، ولكن هذه المرة من جهة أن السمع يمثّل حاسة للعقل والمنطق. فإذا كان سنيكا يقول: السمع سلبي أو منفعل سواء عندما يقدم إيجابيات أو عندما يقدم سلبيات، فإن إبقتاتوس ينطلق بدوره من السمع باعتباره حاسة قادرة على جمع والتقاط العقل والمنطق، ومن ثم يحاول أن يبيِّن أن هذا بدوره ملتبس وغامض، بمعنى أن هذا النشاط المنطقي والعقلي للمستمع الذي هو نشاط سلبي بالضرورة، وأنه ينتمي بالضرورة إلى الجانب السلبي، وأنه نتيجة لهذا يجعل من كل مستمع، بما في ذلك مستمع كلمة الحقيقة، ينطوي على خطورة نوعاً ما. يقول إبقتاتوس: «إنه بواسطة الكلمة والتعليم dia logou kai paradoseôs نستطيع أن نتقدم ونحقق الكمال»[١٣]. إذن، إنه لمن الضروري أن نستمع، وأن نستمع إلى العقل/ المنطق، وأن نستقبل ونتلقى التعليم والكلمة المنقولة. والحال، فإنه كما يقول، إن هذا العقل/ المنطق، وهذا التعليم لا يمكن أن يُقدما بطريقة عارية بمعنى من المعاني. لا نستطيع نقل الحقائق كيفما أتفق. فلكي تبلغ الحقائق روح المستمع، يجب على الأقل أن يتم النطق بها. ولكن، لا نستطيع النطق بها من دون بعض العناصر المرتبطة بالكلمة ذاتها وبتنظيمها في خطاب. يجب أن يتوفر فيها، كما يقول إبقتاتوس، أمران على الأقل: أولاً، طريقة وأسلوب في القول والنطق lexis: فلا نستطيع قول شيء ما من دون طريقة وأسلوب في القول. ومن جهة أخرى، لا نستطيع قول شيء ما من دون أن نستعمل ما يسميه إبقتاتوس «نوعاً من التنويع ونوعاً من الدقة في الكلمات». ما يريد قوله من هذا هو أننا لا

نستطيع أن ننقل الأشياء من دون أن نختار الكلمات التي تحددها، وبالنتيجة، من دون عدد من الاختيارات الأسلوبية والدلالية التي تسمح بنقل الفكرة ذاتها، أو بالأحرى حقيقة الخطاب المنقول مباشرة. وعندئذ، ما إن تصبح الحقيقة لا تُقال إلا بالعقل/ المنطق والتعليم (بواسطة الخطاب والنقل الشفوي)، ومنذ اللحظة التي يكون فيها هذا النقل الشفوي يتطلب طريقة واختياراً أسلوبياً ودلالياً، عند ذلك تفهمون أن المستمع يخاطر فعلاً بانتباهه ولا يقصره على الأشياء التي قيلت، ولكن على عناصرها وعناصرها التي تقول "الحقيقة". إن المستمع يخاطر بأن يكون مستقبلاً ومتلقياً، ويخاطر بأن يبقى كذلك katamenoi[١٤]. وسيبقى كذلك لجهة هذه العناصر المتعلقة بكيفية القول، وفي العناصر اللغوية والقاموسية. وهذا ما يتعرض له كل فرد مستمع إذا لم ينتبه إلى ما يجب الانتباه إليه. إذن، ترون أنه مع الاستماع، نكون في عالم وفي نظام ملتبس. وسواء أخذنا بالجانب السلبي أو أخذنا بالجانب العقلي/ المنطقي، فإن المستمع، في كل الأحوال، معرَّض للخطأ. إنه عُرضة دائماً إلى تفسير خاطئ، وذلك بسبب عدم الانتباه.

وهنا يدخل إبقتاتوس، فيما اعتقد، مفهوماً أساسياً ومهماً، ويؤدي بنا إلى الموضوع المرتبط بزهد الاستماع. يقول إبقتاتوس: عندما نسمع، فنحن معنيون بالعقل/ المنطق، وأن هذا العقل/ المنطق لا ينفصل عن الطريقة في القول والتعبير، ولا ينفصل عن عدد من الكلمات، وبالتالي فإننا نفهم أن الاستماع هو الآخر صعبٌ مثل الكلام والتحدث. ذلك أننا عندما نتحدث، يجب أن نتحدث بشكل مفيد، وفي بعض الأحيان يحدث أننا نتكلم بشكل غير مفيد، وقد يحدث أن نتحدث بشكل ضار ومضر. وبالطريقة نفسها، نستطيع القول إننا نسمع بشكل مفيد، ويمكن أيضاً أن نسمع بشكل غير مفيد، أو بالأحرى من دون أن نجني أية فائدة، ويمكن جداً أن نستمع بحيث لا نحصل إلا على السلبيات. وعليه، يقول إبقتاتوس، فإنه ومن أجل معرفة التحدث كما يجب، وبشكل مفيد، ومن أجل الابتعاد عن الحديث من غير جدوى وبشكل مضر، يجب أن يكون هنالك شيء ما مثل الفن tekhnê. وكذلك الأمر بالنسبة للاستماع، يجب أن تكون هنالك كفاءة ومقدرة وخبرة empeiria، لنقل: مهارة وبراعة مكتسبة. كما يجب أن يكون هنالك أيضاً تطبيق دائم ومستمر tribê. إذن، يجب من أجل الاستماع كما ينبغي أن تكون هنالك مهارة مكتسبة وتطبيق دائم. مثلما يجب أن تكون هنالك تقنية في التحدث. وهكذا فإنكم ترون عملية التقارب والتباعد التي يجريها إبقتاتوس بين

الحديث والاستماع. إنكم ترون أن إبقتاتوس يؤكد جيداً على أنه ومن أجل الحديث كما ينبغي فإننا في حاجة إلى تقنية وإلى فن. في حين أننا في الاستماع نكون في حاجة إلى خبرة وإلى كفاءة، وإلى تطبيق دائم، وإلى انتباه، وإلى ممارسة وتمرين. . . الخ. والحال، أنكم تجدون في القاموس الفلسفي على الدوام تقابلاً مقبولاً ومعترفاً به (تمييزاً على كل حال) ما بين الفني/ التقني من جهة، وما بين الكفاءة والتطبيق من جهة أخرى. تعرفون في هذا الخصوص نصاً واضحاً جداً في **محاورة فيدروس** في الفقرة رقم ٢٧٠ ب، حيث يتحدث أفلاطون عن الطب وفن الخطابة، قائلاً: في الطب وفي فن الخطابة يجب أن يكون هنالك قدر كبير من الكفاءة والخبرة. . . الخ. ولكن، وكما يقول، فإن الكفاءة والتطبيق (وهما مترابطان كذلك في نص إبقتاتوس) لا يكفيان. نحن في حاجة، بالإضافة إلى هذا، إلى شيء هو الفن. إن الفن يقوم [على] ويتضمن المعرفة ـ معرفة ما هو الجسد في حقيقته. وهكذا فان الطب سيكون فناً، أو في جميع الأحوال يتطلب فناً من الفنون، ومعرفة بالجسد. أما فن الخطابة فإنه سيكون فناً قياساً على أنه يقوم على معرفة الروح. في حين أنه عندما يتعلق الأمر بالكفاءة والتطبيق،فإننا لا نكون في حاجة إلى المعارف[١٥]. تفهمون جيداً أنه وفي ظل هذه الظروف، لماذا لا يمكن تحديد الاستماع على أنه فن عند إبقتاتوس، بما أننا في المستوى الأول من الزهد. ففي الاستماع نبدأ في التعلم وفي الاقتراب من الحقيقة. وكيف يصبح الاستماع فناً في اللحظة التي يفترض فيها الفن معرفة، ومعرفة لا يمكن أن نكتسبها إلا بالاستماع؟ وبالنتيجة فإن ما نسميه، ولكن بتشويه قليل للكلمة، "فن الاستماع"، لا يمكن أن يكون "فناً" بالمعنى الدقيق والمحدد للكلمة. إنه تجربة وخبرة، إنه كفاءة ومقدرة، إنه كيفية للتأقلم والتكيف مع متطلبات الاستماع. إن الكفاءة والتطبيق لم يبلغا ولم يصلا بعد إلى درجة الفن. فهنالك فن للكلام، ولكن لا وجود لفنٍ للاستماع.

والآن كيف ظهرت هذه الممارسة المستمرة والمنظمة، والتي لم تصل بعد إلى أن تصبح تقنية؟ ما هي القواعد التي تنظمها؟ وما هي الشروط التي تتطلبها؟ إن المسألة تتمثل في الآتي: بما أن الأمر يتصل باستماع ملتبس بجانبه السلبي وبدوره العقلي/ المنطقي، فكيف يمكن أن نحافظ على الدور العقلي ـ المنطقي، ونستبعد قدر الإمكان كل الآثار السلبية غير الإرادية التي يمكن أن تفسده؟ إجمالاً في هذه الممارسة التي هي موضوع تفكير وتدبر، وفي هذه الممارسة المطبَّقة على

الاستماع، يتعلق الأمر بتطهير الاستماع المنطقي. فكيف نستطيع تطهير الاستماع المنطقي في ممارسة الاهتمام بالنفس؟ حسن. يتم ذلك بثلاث وسائل أساسية: الوسيلة الأولى بالطبع هي الصمت والسكوت. إنها قاعدة قديمة جداً في ممارسة الاهتمام بالنفس، قاعدة الأسلاف والأجيال والقرون الغابرة، قاعدة لها آلاف السنين، وهي قاعدة، كما تعلمون، سبق للفيثاغوريين أن أشاروا إليها وفرضوها، وتؤكدها نصوصهم، وبخاصة نص **حياة فيثاغورس** الذي كتبه بورفيروس Porphyre[*][١٦]. إنها تكررها وتعيدها. وذلك لأن الذي يتمرن ويرغب في الدخول إلى الجماعة الفيثاغورية، تُفرض عليه خمس سنوات من الصمت، ولا يعني بالطبع الصمت الكامل خلال هذه السنوات، ولكن، وفي كل التجارب، وفي كل الممارسات التعليمية، وفي المحادثات... الخ، وإجمالاً، في كل ما تعلّق بالعقل/ المنطق باعتباره خطاباً حقيقياً. فما أن ندخل في هذه الممارسات والتمارين المتعلقة بالخطاب الحقيقي، حتى لا يعود للمبتدئ وحديث العهد بالمدرسة الحق في الكلام. يجب عليه أن يستمع، وأن يستمع كلية وكاملاً، وأن لا يقوم إلا بالاستماع من دون أن يتدخل أو أن يعلّم نفسه. إنه، فيما أعتقد، المعنى الذي يجب إعطاؤه لقاعدة الصمت خلال السنوات الخمس تلك. ولقد تميّزت الرواقية بهذا الموضوع بشكل خاص وطوّرته. وتجدونه في أشكال ملطفة ومكيفة أكثر للحياة اليومية في نصوص الفلاسفة الذين أحدثكم عنهم وبخاصة بلوتارخوس وسنيكا... الخ[١٧]. ولدينا سلسلة من الملاحظات حول ضرورة الصمت عند بلوتارخوس بوجه خاص. تجدون ذلك في كتابه: **في الاستماع** الذي حدثتكم عنه قبل قليل، ثم في دراسة أخرى خاصة بالثرثرة. والثرثرة بديهياً هي النقيض المباشر للصمت. الثرثرة باعتبارها العيب الأول الذي تجب معالجته عندما نبدأ في التعلم والدخول في الفلسفة. يجعل بلوتارخوس من تعلم الصمت عنصراً أساسياً في التربية الجيدة. يقول في كتابه: **بحث في الثرثرة** *Traité sur le bavardage*، إن الصمت شيء عميق وملغز ومقنع[١٨]. إن الآلهة علّمت البشر الصمت، وإن البشر هم الذين يعلّمون الكلام. وإن الأطفال الذين يتلقون تربية نبيلة حقاً، إن هؤلاء الأطفال يتعلمون أولاً وابتداءً الصمت، ثم لاحقاً الكلام. إن كل هذا التاريخ من اقتصاد الصمت بالنسبة للغة، كان له دور كبير في الروحانية

(*) بورفيروس (٢٣٤ ـ ٣٠٥): فيلسوف روماني ينتمي إلى الأفلاطونية الجديدة، كان تلميذاً لأفلوطين. اشتهر بكتابه: **حياة أفلوطين**. (م)

كما تعلمون جيداً، وكان يتمتع بدور خطير أيضاً في النظم التربوية، ومن الممكن أن نعود إليه لاحقاً. إن المبدأ القائل إن الأطفال عليهم أن يلتزموا الصمت قبل أن يتكلموا هو مبدأ لا يفاجئنا في المرحلة التي نتحدث فيها، إلا أنه لا يجب أن ننسى أنه وقبل بضعة عقود، أو على الأقل قبل حرب ١٩٤٠، فإن تربية الطفل كانت تبدأ أساساً بتعليم الصمت(١٩). إن فكرة أن الطفل يستطيع أن يتحدث بحرية قد تم استبعادها من النظام التربوي منذ العصر اليوناني والروماني القديم إلى غاية أوروبا الحديثة. إنها إذن التربية [على] الصمت. ولكن ليس هذا ما أريد التأكيد عليه، وإنما على واقعة أن هذه التربية الإلهية، في عُرف بلوتارخوس، يجب أن تكون المبدأ الأساسي لتربية البشر طوال الحياة، ويجب أن يسود اقتصاد كبير في الكلام وليس الصمت فقط. يجب أن نصمت قدر ما نستطيع. فماذا يعني أن نصمت قدر الإمكان؟ يعني، بالطبع، أنه لا يجوز الكلام عندما يتحدث الآخر، أو حين يتكلم شخص آخر. ولكن أيضاً ـ وهنا فيما أعتقد، النقطة الأساسية في نص بلوتارخوس حول الثرثرة ـ عندما نستمع لشيء، وعندما نستمع إلى درس، وعندما نستمع إلى حكيم، أو عندما نستمع إلى إلقاء قصيدة أو ذكر حكمة. في هذه الإثناء، وعندما يكون الاستماع الذي باشرنا فيه محاطاً بهالة ومتوجاً بالصمت؛ لا يجب تحويل ما سمعناه في الحال إلى خطاب. يجب، بالمعنى الحرفي والدقيق، أن نحتفظ به، بمعنى أن نخزنه وأن نحرص على أن لا نحوّله في الحال إلى كلمات. وزيادة على ذلك فإن بلوتارخوس يتصور أن لدى الثرثار خللاً نفسياً. يقول ذلك على سبيل السخرية. يقول إن الأذن تتصل مباشرة باللغة(٢٠) عند الثرثار إلى درجة أنه ما إن يتم قول شيء ما حتى يمر في الحال إلى اللغة، وبالطبع بذلك يضيع ويذهب ما سمعه سدى. إن كل ما يستقبله الثرثار بإذنه يضيع ويسيل في الحال في ما يقوله، ويصب في ما يقوله، لذا فإن ذلك الشيء الذي سمعه لا يمكن له أن ينتج أي أثر على روحه. إن الثرثار إناء فارغ على الدوام. ولا يمكن معالجة الثرثار، لأننا لا نستطيع معالجة مرض الثرثرة مثلما نعالج الأمراض الأخرى بواسطة العقل/ المنطق. والحال، فإن الثرثار هو الذي لا يحتفظ بالعقل/ المنطق، وإنما يتركه يسيل ويضيع في الحال في خطابه الخاص. وبالنتيجة، فإننا لا نستطيع معالجة الثرثار، اللّهم إلا إذا أراد أن يصمت(٢١). ستقولون لي إن كل هذا غير جدي وغير مهم. إنني اعتقد مرة أخرى، وسأحاول أن أبيّن لكم ذلك لاحقاً، أن من المهم مقارنة كل هذه

الواجبات سواء بالنسبة للغة المبتدئ، أو واجبات الاستماع والكلام الذي نجده في الروحانية المسيحية حيث يختلف كلية عن اقتصاد الصمت/ الكلام[٢٢]. إذن هنالك قاعدة أولى، إذا شئتم، في زهد الاستماع وهي لزوم الصمت، وذلك من أجل الفصل بين الجانب السلبي والخطير في الاستماع، والجانب الايجابي المتمثل في العقل.

ولكن، وبالطبع، فإن هذا الصمت ليس كافياً. يجب أن تكون هنالك أنشطة أخرى غير الصمت. وهذه الأنشطة أو المواقف النشطة أو السلوكيات النشطة، قد تم تحليلها بطرق شتى. لقد تم تحليلها بطرق مختلفة ومهمة للغاية رغم مظهرها الساخر. أولاً، يتطلب الاستماع من قبل المستمعين سلوكاً وتصرفاً فيزيائياً (جسدياً) محدداً للغاية، وقد تم وصفه بدقة في نصوص تلك الحقبة. إن الوضعية الجسمية المحددة لها وظيفة مزدوجة. إن لها بداية وظيفة تسمح بالاستماع إلى أقصى حد من دون تداخل ومن دون اضطراب. على الروح أن تتلقى وتستقبل الكلمة الموجهة إليها من غير اضطراب. وبالنتيجة، إذا كان على الروح أن تكون خالصة وصافية تماماً وغير مضطربة وذلك من أجل أن تسمع الكلمة الموجَّهة إليها، فإنه يجب على الجسد نفسه أن يكون هادئاً تماماً. عليه أن يعبِّر، وأن يضمن بمعنى من المعاني ويحفظ هدوء وسكينة الروح. من هنا ضرورة وجود هيئة ووضعية فيزيائية محددة للغاية وثابتة قدر الإمكان. ولكن، وفي الوقت نفسه، يجب على الجسد ـ من أجل أن يستطيع متابعة ما يقال بالضبط وذلك بقدر الإمكان ـ أن يظهر، وان تكون له إشارات وعلامات تفهمها الروح بالفعل، ويستقبلها العقل جيداً كما هي منقولة إليه. هنالك، إذن، قاعدة أساسية متمثلة في ثبات وعدم حركية الجسد التي تضمن نوعية الانتباه وشفافية الروح لما سيقال، وفي الوقت نفسه هنالك نظام من الإشارات (نظام سيميوطيقي) يفرض علامات انتباه، ويتواصل بواسطتها المتلقي والمستمع مع المتحدث والمُرْسِل، ويضمن (المستمع) أن انتباهه يتابع جيداً خطاب المتحدث.

إن لدينا هنا نصاً مهماً وواضحاً للغاية. انه نص [لـ] فيلون الإسكندراني في كتابه: **في الحياة التأملية** الذي سبق وأن حدثتكم عنه[٢٣]. يتعلق الأمر، كما تعلمون، في هذا الكتاب بوصف جماعة روحية تُدعى "المعالجين"، وكان لها هدف يتمثل أساساً في معالجة وإنقاذ أرواحهم. والحال، فإن هؤلاء المعالجين الذين يعيشون في جماعة مغلقة، ولهم مجموعة من الممارسات الجماعية، ومن

بين هذه الممارسات أنهم يجلسون إلى موائد ثم يأخذ بعضهم الكلمة ويعلّم [...] وهنالك مستمعون شباب أقل اندماجاً، يبقون واقفين لأن عهدهم بالجمعية جديد، أو لأنهم مبتدئون. والحال، كما يقول فيلون، على الجميع أن يكون بنفس الحالة والوضعية والهيئة. عليهم أولاً أن يتجهوا إلى المتحدث/ الخطيب (و ذلك بأن يكونوا بنفس الهيئة الواحدة والمتماثلة)[٢٤]. وهذا يعود بالطبع إلى ضرورة أن يكون الانتباه مركزاً وثابتاً، ويتم التعبير عنه بثبات الجسم. كما يعود هذا أيضاً إلى شيء مهم للغاية ومتعلق بالثقافة الجسدية في القديم: إنه الحكم السلبي لكل ما يتعلق بحركات أو اضطرابات الجسد، ولكل الحركات غير الإرادية، ولكل الحركات العفوية. . . الخ. إن ثبات الجسد وسكونه واستقراره قدر الإمكان، مهمّ للغاية. إنه مهمّ للغاية من أجل ضمان وحفظ الأخلاق أو الحياة الأخلاقية. إنه مهمّ للغاية وذلك من أجل أن تتزود إلى أقصى حد بقيم دلالية من حركات الخطيب، وحركات من يريد الإقناع، والذي يريد أن يشكل لغة محددة جداً. ومن أجل أن تكون هذه اللغة محددة جداً وفعّالة جداً، ومن أجل أن تحمل معنى، يجب على الجسد هو الآخر أن يكون في حالة عادية وأن يكون في ثبات واستقرار ومنتصب مثل النصب والتمثال. إنكم ستجدون عدداً من النصوص التي تحيل إلى هذه الصفة الأخلاقية والفكرية السلبية لهذا الذي يتحرك دائماً، ويكون في حالة غليان دائم والذي يقوم بحركات غير لائقة. إن عدم لياقة الحركات الدائمة للجسد ليست شيئاً آخر إلا الترجمة الفيزيائية للهيئة وللوضعية وللحالة stultitia[٢٥]؛ الهيئة التي، كما تعلمون، هي هذه الحركة الدائمة للروح، وللفكر، وللانتباه. هذه الهيئة والوضعية التي تذهب من ذات إلى أخرى، ومن نقطة انتباه إلى نقطة أخرى، وتتحرك دائماً، ولها ترجمتها الأخلاقية في المواقف والوضعيات والهيئات المخنثة أو المؤنثة effeminatus[٢٦]، لهذا الرجل المخنث، بمعنى: هذا الرجل الذي هو سلبي بالنسبة إلى نفسه، وغير قادر على أن يمارس على نفسه التحكم والسيادة egkrateia. كل هذه الأمور تترابط وتتواصل وتتصل فيما بينها. وهنا، أريد أن أتناول نصاً حول ضرورة هذا الثبات والاستقرار والسكون الفيزيائي الذي يتحدث عنه فيلون. إنه نص معاصر له تقريباً، والذي نجده في الرسالة رقم ٥٢ لسنيكا، حيث يقول: تعلمون أنه في المدرسة لا يجب أن تجلس مثلما تجلس في المسرح[٢٧]. «إذا ما اختبرنا جيداً، فإن كل شيء في العالم ينكشف ويظهر في عدد من العلامات الخارجية. ومن أجل تحديد مؤشر عن الأخلاق، فإن تفاصيل

قليلة يمكن أن تفي بالغرض. إن الإنسان الذي يملك عادات سيئة [impudicus: مهم أن يستعمل هذه الكلمة التي لها تقريباً نفس معنى المخنث أو الرجل - المرأة، والتي تشير إلى العادات الجنسية السيئة، ولكن (كذلك)، وبشكل عام، إلى أخلاق سيئة. ومرة أخرى فان هذه الترجمة تندرج في إطار الخلق والسلوك، وبهذه الحركة والاضطراب الذي يميز الحالة والوضعية والهيئة والموقف؛ م. ف.]، إنما يحتاج من أجل التنديد به أو الاحتجاج عليه حركة أو إشارة من اليد؛ يحتاج إلى حركة أو إشارة من اليد كوضع الأصبع على الرأس [و أن يتم حك قمة الجمجمة: كل هذا عبارة عن علامة عن العادات السيئة والأخلاق السيئة؛ م. ف.[٢٨]]. إن الماكر يخدع بضحكه، والمجنون بهيئته ومظهره. إن هذه العيوب تنكشف بعلامات وإشارات محسوسة. ولكن هل تريد أن تعرف الفرد في عمقه؟ لاحظه كيف يقدم وكيف يستقبل الثناء والمديح [وهذا هي الحال في الدروس الفلسفية، إذ يحدث - م. ف.] أن ترتفع الأيدي من كل جانب وتصفق مدحاً للفيلسوف، فيحني رأسه لأيدي المستمعين المتحمسين. ها هو مثقل بالثناء؛ لنقل بشكل أفضل، إنه مغطى بالصراخ. لنترك جانباً هذه المظاهر البراقة للمهن والوظائف والحرف التي يكون موضوعها تسلية الشعب. لتكن الفلسفة هي إعجابنا وإكبارنا واستحساننا وتفضيلنا الصامت»[٢٩]. إذن، أعود إلى نص فيلون حول ضرورة أن نحتفظ بنفس الهيئة الواحدة من غير حركات خارجية، ومن دون الإتيان بأية حركة، وذلك من أجل الاستماع جيداً لكلمة الحقيقة. ولكن باحتفاظنا بهذه الهيئة، هل على التلاميذ أيضاً - الذين يستمعون خلال المائدة - أن يقدموا علامات أو إشارات من أجل أن يبينوا فعلاً أنهم يتابعون sunienai، وأنهم قد فهموا kateilêphenai. يجب أن يبينوا أنهم يتابعون وأنهم قد فهموا، ومن أجل هذا عليهم أن يستعملوا إيماءات الرأس، وطريقة معينة في النظر إلى المتحدث/ الخطيب، هذا أولاً. وثانياً، إذا وافقوا، وحتى يبينوا أنهم موافقون ومقتنعون، فإن عليهم أن يعبِّروا عن ذلك بابتسامة وبحركة بسيطة من الرأس أو بحركة خفيفة بالرأس. وأخيراً، إذا أرادوا أن يبينوا أنهم مربكون، وأنهم لا يتابعون، في هذه الحالة عليهم أن يهزوا قليلاً رؤوسهم، وأن يرفعوا سبابة اليد اليمنى وهي الحركة التي تعلمناها جميعاً في المدارس[٣٠]. إذن، ترون أنه لدينا في هذا السجل المزدوج من الثبات والسكون الذي يضمن نوعية الانتباه ويسمح بالتالي للعقل أن يلج إلى الروح، ولكن وفي الوقت نفسه، كل اللعبة السيميوطيقية للجسد التي بها

يستطيع المستمع أن يظهر لنفسه انتباهه، وأن يضمن بكيفية ما لنفسه أنه يتابع وأنه يفهم جيداً، وفي الوقت نفسه أن يتابع إيقاع المتحدث، وإيقاع خطاب وتفسيرات وشروحات المتحدث. إذن، إن المطلوب هو نوع من الصمت الايجابي والدال من قبل المستمع للفلسفة. إنه المظهر الأول للانتظام الفيزيائي للانتباه، وللانتباه الجيد، وللاستماع الجيد.

إن هنالك أيضاً قاعدة تنظيمية، أو بالأحرى مبدأ عاماً يتعلق بالهيئة والموقف العام. وذلك لأن الاستماع الجيد للخطاب الحقيقي لا يتضمن ولا يتطلب فقط هذه الهيئة والموقف الفيزيائي والجسدي المحدد، وإنما يتطلب كذلك أن يكون هنالك نوع من الالتزام، ومن إظهار الإرادة عند من يستمع ويصغي، وإبداء مظاهر تدعم خطاب المعلم. وهكذا، لدينا هنا، فيما أعتقد، عنصر في غاية الأهمية، وبخاصة إذا ما رجعنا إلى أفلاطون في محاوراته السقراطية الأولى. هنالك مقطعان لإبقتاتوس في هذا الشأن حول الهيئة الجيدة التي يكون عليها من هو في علاقة مع الذي يقول الحقيقة. تجدون هذين المقطعين في الكتاب الثاني من **الحوارات**، وفي الحوار الأول من الكتاب الثالث. وفي الحالتين فإن الأمر يتعلق بمشهد صغير؛ مشهد يظهر فيه شابان جميلان ومعطران وحليقان جيداً. . . الخ، يقدمان إلى إبقتاتوس للاستماع إليه، ويتوسلان منه إدارة المعلم وتوجيهه. ولكن إبقتاتوس يبدي رفضاً نحو هذين الشابين. أو على كل حال، يبدي تردداً كبيراً في قبولهما، وكذلك في الاستماع إليهما. والطريقة التي يفسر بها إبقتاتوس رفضه لهما مهمة للغاية، وبخاصة في حالة معينة وهي حالة أحد الشابين المزينين. . . الخ. فقد تابع تعليمه وبعد فترة معينة،غضب وقال لإبقتاتوس: حسن. إنني لم أتعلم أي شيء من دروسك. زد على ذلك إنك لم تهتم بي، ولم تنبه إليَّ. لقد كنت هنا كما لو أنني غائب. «لقد تقربت إليك دائماً، ولكنك لم تستجب إليَّ»[٣١]. ويتابع الشاب الوسيم شكواه ومظلمته، فيقول: لم تستجب لي، رغم أنني "ثري"، ورغم أنني "جميل"، ورغم أنني "قوي"، ورغم أنني "خطيب جيد". إذن، لقد تابع تعليم الخطابة وهو عنصر مهم، ويعرف كيف يتحدث. يجيبه إبقتاتوس: تعرف أن هنالك من الأثرياء من هو أثرى منك، ومن الجميلين من هو أجمل منك، ومن الأقوياء من هو أقوى منك، وإنني أعرفهم حق المعرفة، والحال نفسه بالنسبة لأفضل وأحسن الخطباء. إنها الحجة القديمة التي نجدها دوماً عند الكلبيين والرواقيين؛ إنها حجة النقد اللاذع والتهكمي. فمهما كان الغني غنياً، فهنالك من

هو أغنى منه، ومهما كان الملك قوياً فهنالك اللّٰه الذي هو أقوى منه. . . الخ. إن إبقتاتوس يجيب على هذا النحو وبهذه الطريقة. وبعد أن أجاب الشاب على هذا النحو، أضاف قائلاً: «هذا ما يمكن أن أقوله لك [هنالك من هو أغنى ومن هو أجمل ومن هو أفضل خطيب منك؛ م. ف.]. زد على ذلك أنه ليس لي رغبة في أن أقوله لك»[٣٢]. وعندما يسال الشاب: لِمَ ليس لك رغبة في أن تقوله لي؟ يجيب إبقتاتوس: «حسن. انك لا تثيرني erethizein»[٣٣]. بهذا يحيل إبقتاتوس إلى شيء سابق قاله لمخاطبه: «بيِّن لي أي شيء يمكنني أن أصل إليه معك. قم بإثارة رغبتي [قم بِحَثِّ رغبتي في الحديث إليك. . . م. ف.]»[٣٤]. وفي هذا المقطع، يلجأ إبقتاتوس إلى مقارنتين. حيث يقول: عليك أن تثير رغبتي، لأننا لا نستطيع فعل أي شيء من دون نوع من الرغبة في الفعل. وعلى سبيل المثال، إن العنزة لا ترعى إلا إذا أريناها العشب الأخضر. وأيضاً، فإن الفارس لا يهتم بالحصان إلا إذا كان مظهره جميلاً. وعليه، وبنفس الطريقة، «عندما تريد أن تسمع فيلسوفاً، فلا تذهب وتسأله: "ماذا ستقول لنا" [هل ستبين لي مقدرتك حتى أسمعها، بيِّن لي كفاءتك وخبرتك حتى أسمعها، م. ف.]»[٣٥]. لدينا هنا نفس مفهوم الخبرة الذي حدثتكم عنه سابقاً: يجب أن تظهر كفاءتك ومقدرتك، وسترى حينئذ إن كنت ستثيره وتدفعه إلى الحديث. إن هذا المشهد الصغير مهم جداً، مثلما هو المشهد الذي نقرأه في الإحالة الأولى من الكتاب الثالث[٣٦]، المتعلق بقدوم أحد الشباب. إن الإحالة إلى ألقيبيادس في هذا المثال إحالة مؤكدة، وذلك لأن ألقيبيادس هو أيضاً كان قد قدم إلى سقراط من أجل أن يغويه ويفتنه، ولكن سقراط، كما تعلمون، قاوم ذلك وصمد. فالتحكم في النفس بالنسبة لمعلم الفلسفة هو تحكم صارم ونهائي بحيث يمكنه من الصمود أمام الجمال الحقيقي أو الخفي لألقيبيادس أو بسبب التأنق والبهرجة التي لا طائل منها لكل هؤلاء الشباب الصغار. إلا أنه يبيِّن، من جهة أخرى، أن الشاب بمظهره المبهرج والمتأنق لا يستطيع أن ينتبه إلى خطاب الحقيقة انتباهاً حقيقياً وفعالاً... إنه لا يستطيع بالفعل أن يستمع كما يجب إلى الفلسفة، ما إن يظهر معطراً وحليقاً. . . الخ. وأن تأنقه يشهد ويؤكد على أنه لا يهتم إلا بالمظاهر وبالوهم، وبمختلف ألوان المديح. وأنه سيصبح تلميذاً نجيباً عند أستاذ المديح، وأستاذ الوهم، وأستاذ الإطراء. إنه التلميذ المطلوب لأستاذ الخطابة. لذلك فإن هؤلاء الشباب الصغار هم دائماً طلاّب خطابة. وأما من جهة المعلم، فإننا نجد إحالة

إلى موضوع سقراطي، قياساً على المعلم (إبقتاتوس) الذي يصمد ويقاوم الغواية التي يثيرها جمال الغلام كما فعل سقراط. ولكن، تتذكرون أن الاهتمام الذي يبديه سقراط نحو تلميذه يقوم، مهما كانت المقاومة التي يبيدها نحو جمال جسده، على الحب الذي يكّنه لألقيبيادس، ولجمال روحه التي أظهرها بالمتابعة والتوسل من خلال الحوار والتوجيه. إن الجمال الجسدي والروحي للتلميذ ضروري، مثلما هو ضروري حب المعلم. لكن عند إبقتاتوس [بالعكس] سيكون الأمر مختلفاً تماماً. إن رفض الشاب المعطر، وغيابه شبه الكامل لا يحمل أية إحالة إلى ما يمكن أن يكون رابطة عشق وحب أو علاقة حب بين المعلم والتلميذ. لقد تم في هذه المرحلة التخلي عن هذه الضرورة، ضرورة الحب من أجل الاستماع إلى الحقيقة. إن رفض كل الشباب المعطرين والمتطيبين يبيّن أن إبقتاتوس لا يطلب إلا شيئاً واحداً لمن كان يهتم به: رفض كل تأنق، واستبعاد لكل هذه الألوان المغرية، ولكل فنون الغواية. هذا ما هو مبيَّن هنا. إن إبقتاتوس [ليس له مصلحة]، ولا يجب أن تكون للمعلم إلا مصلحة الحقيقة، وذلك بواسطة إرادة صارمة، وتقشف خال من كل تأنق ومن كل مديح وإطراء ووهم. إن هذا الانتباه إلى الحقيقة وإليها فقط هو الذي يسمح للمعلم أن يكون مستثاراً ومحرضاً لكي يهتم بتلميذه. وإننا نفهم بالنتيجة أن هؤلاء الشباب الصغار لا يستثيرون المعلم للحديث ولا يدفعونه إلى الحديث. لقد تم رفع الحب dés-érotisation(*) في الاستماع إلى الحقيقة في خطاب المعلم: هذا ما يظهر جلياً، على ما أرى، في نص إبقتاتوس.

لقد حدثتكم عن الصمت أولاً، وعن القواعد المطلوبة لوضعية الجسم، إن شئتم، تلك الوضعية المحددة للجسم أثناء الاستماع، وعلاقة الفرد بجسده، هذا ما بينته لكم للتو مع إبقتاتوس. الآن، أريد أن أحدثكم عن مجموعة ثالثة من قواعد الاستماع: إنها تلك المتعلقة بالانتباه حقاً. وعليه، فإنني أريد أن أعود إلى مقطع يقول فيه إبقتاتوس إن تعليم الفلسفة لا يمكن له أن يمر إلا من خلال العقل وهو ما يتضمن كيفية معينة في التعبير، وعدداً معيناً من الألفاظ المختارة. كما أريد أن أعود إلى الرسالة رقم ١٠٨ التي يروي فيها سنيكا الفوائد التي يمكن أن

(*) بمعنى لم يعد الحب كما كان في اليونان شرطاً للتعلم. لقد تم نزع الحب في الاستماع إلى الحقيقة. (م)

نجنيها من تعلم الفلسفة حتى وإن كنا سلبيين. إن هذين النصين يبيّنان بجلاء أن الخطاب الفلسفي لا يتعارض كلية مع خطاب الخطابة. إن الخطاب الفلسفي موجه بالطبع إلى قول الحقيقة. ولكنه لا يستطيع أن يقولها بدون نوع من التزيين والزخرفة. يجب الاستماع إلى الخطاب الفلسفي بكل انتباه من قبل الشخص الذي يبحث عن الحقيقة. إلا أن له بعض الآثار التي تعود بمعنى ما إلى ماديته، وإلى صلابته الخاصة، وإلى خطابته الخاصة. فليس هنالك، إذن، انفصال فعلي. ويتمثل دور المستمع تحديداً في الاستماع إلى هذا الخطاب الملتبس والغامض بالضرورة، وتوجيه انتباهه كما يجب وكما ينبغي. فماذا يعني توجيه وإدارة الانتباه كما ينبغي وكما يجب؟ حسن. إنه يعني أمرين:

أولاً، على المستمع أن يوجه انتباهه نحو ما يسمى تقليدياً بالشيء to pragma. لا تعتني هذه الكلمة "الشيء" فقط. إنها كلمة فلسفية ونحوية محددة جداً، وتعني إحالة أو مرجع العبارة[٣٧] وهو ما يقابلها بالألمانية Bedeutung[٣٨] إذا شئتم. يجب أن نتوجه إلى مرجع العبارة. فما يقال في الخطاب، يفرض القيام بعمل كامل من الحذف والإقصاء لوجهات النظر غير الملائمة. لا يجب أن يتوجه الانتباه نحو جمال الشكل، وليس له أن يتوجه نحو الصرف والنحو أو نحو المفردات، وليس عليه حتى أن يتوجه إلى دحض الجدل الفلسفي أو السفسطائي. يجب تعيين ما يقال. ويجب تحديد ما يقال. ويجب تعيين ما يقال بواسطة العقل الخاص بالحقيقة، وذلك تحت سمة واحدة مهمة بالنسبة للاستماع الفلسفي. وهذه السمة هي: المرجع أو الإحالة لأنها هي المهمة في الاستماع الفلسفي، وهي القضية الحقيقية والصادقة باعتبارها قابلة لأن تتحول إلى حكمة ومثال عملي أو إلى حكمة فعلية أو عملية. وعندئذ، فإنني أريد، إذا سمحتم لي ببعض الدقائق، أن أعود من جديد إلى الرسالة رقم ١٠٨ التي سبق وحدثتكم عنها، والتي تعتبر أساسية جداً فيما يتعلق بتقنية الاستماع هذه. يقدم سنيكا في هذا المقطع، فيما اعتقد، مثالاً جيداً لما يجب أن يكون عليه هذا الاستماع الفعال والنشط، وهذا الاستماع الموجه جيداً هو ما يمكن أن نطلق عليه الاستماع الحذر parénétique[٣٩] للنص. وقدم مثالاً على ذلك من خلال قصيدة "الجورجيون" Géorgiques لفيرجيل Virgile(*)[٤٠]. وإليكم ما يقوله النص بكل بساطة: «الزمن

(*) فيرجيل (٧٠ق.م - ١٩م): شاعر وكاتب روماني اشتهر بقصيدته "الجورجيون" التي تتألف من أربعة أقسام هي: القمح وفصل الحرث، الخمر والزيتون، تربية الماشية، المنحلة. (م)

ينفلت. الزمن لا يُرمَم». هذه العبارة الوحيدة، هذا البيت الشعري البسيط، يمكن أن ننتبه إليه بأشكال مختلفة. في أي شيء سيفكر اللغوي عندما يوجه انتباهه إلى هذا البيت الشعري: «الزمن ينفلت. الزمن لا يُرمَم»؟[٤١] حسن. إنه سيفكر أن فيرجل "يجمع دائماً الأمراض والشيخوخة". وسيقوم ببعض الإحالات إلى النصوص الأخرى لفيرجيل حيث يكون هنالك ترابط ما بين هروب الزمن وانفلات الزمن، والشيخوخة والمرض: «حقاً، إنه ترابط مشروع جداً، بما أن الشيخوخة مرض لا يشفى». ومن جهة أخرى، بماذا يصف فيرجيل الشيخوخة دائماً؟ حسن. يقول اللغوي، إنه يصفها دائماً بـ"الحزن" : «وهكذا حلت الأمراض والشيخوخة الحزينة». كما يمكنه أن يحيل إلى نص آخر لفيرجيل يقول فيه: «إنه مكوث للأمراض الشاحبة وللشيخوخة الحزينة»[٤٢]. لا يجب أن نتعجب إذا كان كل واحد يستغل الموضوع وفقاً لاتجاهاته. وأخيراً، فإن اللغوي هو الذي يهتم بالنصوص ويعتني قليلاً أو كثيراً بالإحالات المتماثلة في نص فيرجيل. و«لكن الذي يحول نظره إلى الفلسفة»[٤٣]، يعرف جيداً أن فيرجيل لا يمكن له أن يقول أبداً أن الزمن "يمشي/ يسير"، إنه يقول: إن الزمن "ينفلت"، هذا ما يجب على الفيلسوف أن يسمعه. «أيامنا الجميلة التي سُلبت منا. ماذا ننتظر في أن تسرع الخطى حتى تتساوى مع سرعة الذي ينفلت منا. أفضل رقعة نقطعها على جناح السرعة، والأسوأ يحل محلها... ومن القارورة يسيل دائماً ما هو أكثر نقاوة وصفاء..، والعنصر المضطرب يسقط في الأعماق. والجزء الأفضل من حياتنا يكون دائماً في بدايتها. إننا نستنفد دائماً من قبل الآخرين، ولا نحتفظ إلا بالكدر؟ لننحت هذا في أرواحنا مثل عبرة عرّافة سماوية». إن الزمن ينفلت، وإن الزمن يتعذر إصلاحه، وإنه غير قبل للترميم[٤٤]. حسن. ترون أن هنالك تعليقين: تعليق اللغوي الذي يستبعده سنيكا، لأنه يتطلب إيجاد إحالات متماثلة، والألفاظ المشتركة. . . الخ؛ والاستماع الفلسفي أو الاستماع الحذر الذي يقتضي الانطلاق من هذا القول ("الزمن ينفلت، الزمن لا يُرمَم") وتحويله من خلال التأمل إلى مَثَلٍ وحكمة عملية وفعلية، وإلى قاعدة ليس فقط من أجل السلوك، ولكن من أجل أن تحيا أو تعيش بطريقة عامة، وجعل هذا القول منحوتاً في روحنا مثله مثل الكلمة السماوية لإحدى العرّافات. إذن، إن الانتباه الفلسفي هو الذي يتوجه نحو الفكرة التي ستصبح حكمة.

وأخيراً، الكيفية الثانية من توجيه الانتباه في الاستماع الفلسفي الجيد هي أنه

وبعد أن يتم الاستماع إلى الشيء في ملمحه الحقيقي والموصوف، يجب القيام في الحال بعملية التذكر. إن الشيء الذي نسمعه ونفهمه ونعيِّنه جيداً في عقلنا، يجب أن لا ينفلت منا. وحول هذا الموضوع، هنالك سلسلة من النصائح المعطاة تقليدياً في صدد هذه الأخلاق الخاصة بالاستماع: عندما تسمع أحدهم يقول شيئاً مهماً، فلا يجب أن تجادل في الحال، وإنما حاول أن تستجمع فكرك، وأن تحتفظ بصمتك حتى تستطيع أن تنحت جيداً ما سمعته، وأن تقوم بامتحان واختبار سريع بنفسك للدرس الذي استمعت إليه وإلى المحادثة والمناقشة التي أجريتها. قم بإطلالة سريعة دائراً حول نفسك حتى تعرف أين أنت، وإذا كان ما سمعته يشكل علاقة جديدة بالتحضير والاستعداد والتجهيز الذي تملكه سلفاً، فعندئذ تكون متمكناً. ولقد تحدث بلوتارخوس عن هذا الموضوع وقارنه بما يجري في محل الحلاقة. إننا لا نغادر المحل من دون أن ننظر قليلا في المرآة حتى نعرف أي شيء نشبهه. وبالطريقة نفسها، فبعد أن نكون قد استمعنا إلى الحوار الفلسفي، وبعد ختام الدرس الفلسفي، فإن الاستماع يجب أن يُختتم وينتهي بهذه النظرة السريعة التي نلقيها على أنفسنا، وذلك من أجل أن نعرف ونتأكد أين نحن من هذه العلاقة مع الحقيقة. فإذا كان الدرس مفهوماً فإنك تكون بالفعل قد اقتربت من خطاب الحقيقة، وإذا تمكنت من تملكه فإنك تستطيع بالتالي أن تتحمله. وإجمالاً، يتعلق الأمر بعمل كامل حول الانتباه الضروري من أجل الاستماع الفلسفي الجيد. فمن جهة يجب النظر إلى الإحالة والمرجع، وإلى الدلالة الفلسفية الخاصة، وإلى الإقرار والتأكيد الذي يؤدي إلى تحويله إلى وصفة. ومن جهة أخرى، النظر نحو النفس حيث يجب تذكر ما سمعنا للتو، بحيث نراه مسجلاً ومنحوتاً، وأنه أصبح شيئاً فشيئاً موضوعاً داخل الروح التي سمعته. إن الروح التي سمعته عليها أن تراقب نفسها. وبالانتباه كما ينبغي إلى ما تسمعه، فإنها تنتبه لما سمعته وإلى الدلالة وإلى الإحالة. وإنها تنتبه أيضاً إلى نفسها حتى يصبح هذا الشيء الحقيقي شيئاً فشيئاً، ومن خلال الاستماع ومن خلال التذكر، الخطاب الذي تقوله النفس لنفسها أو بتعبير آخر يصبح خطابها هي. هذه هي النقطة الأولى من تذويت خطاب الحقيقة الذي هو الهدف النهائي والثابت للزهد الفلسفي. وهذا ما أردت أن أقوله لكم عن الاستماع. اعذروني، لقد كان نوعاً ما حديثاً هزلياً. وفي الساعة القادمة، سأحدثكم عن مسألة "القراءة/ الكتابة" ثم عن "الكلام".

الهوامش

(١) انظر درس ٥ و١٢ آذار/ مارس ١٩٨٠.

(٢) Sénèque, *Lettres à Lucilius*, t. V, livre XIX-XX, lettre 119, 7, ed. citée, p. 62. & «De la vie heureuse», XIX, 4, IN, *Dialogues*, t. II, trad. A. Bougery, Paris, Les Belles Lettres, 1923, p. 30. & *Letters à Luciluis*, t. III, livreIX, LETTRE75, 18, P. 18.

(٣) Plutarque, *Comment écouter*, in, *Œuvres morales*, t. I-2, trad.A. Philippon, Paris, Les Belles Lettres, 1989.

(٤) *Ibid.*, m37f - 38a, p. 37.

(٥) Cf. chantXII de *l'Odyssée*, vers 160 - 200.

(٦) Platon, *La République*, 397a - 399e, in, *Œuvres complètes*, t. VI, trad. E. Chambry, ed. citée, pp. 106 - 113.

(٧) Plutarque, *Comment écouter*, 38a, p. 37.

(٨) Sénèque, *Lettres à Lucilius*, t. IV, livre XVII - XVIII, lettre 108, 4, p. 178.

(٩) Epictète, *Entretiens*, III, 23, 30, ed. citée, p. 92.

(١٠) Sénèque, *Lettres à Lucilius*, loc. cit. supra, note 8.

(١١) *Ibid.*

(١٢) *Ibid.*, lettre 108, 5, p. 178.

(١٣) Epictète, *Entretiens*, II, 23, 40, p. 108.

(١٤) *Ibid.*, 23, 40 - 41, p. 108.

(١٥) Platon, *Phèdre*, 270b, trad. L. Robined. op. citée, p. 80.

(١٦) Porphyre, *Vie de Pythagore*, trad. E. des Places, ed. citée, 19, p. 44. & Isocrate, *Busiris*, XI, trad. G. Mathieu & E. Bremond, ed. citée, 29, p. 195.

(١٧) Sénèque, *Lettres à Lucilius*, t. II, livre V, lettre 52,13, p. 46.

(١٨) Plutarque, *Traite sur le bavardage*, 504a, in, *Œuvres morales*, t. VII - 1, trad. J. Dumortier & J. Defradas, ed. citée, 4, p. 232.

(١٩) cf. Michel Foucault, *Dits et écrits*, op. cit., t. IV, n336, p. 525.

(٢٠) Plutarque, *Traite sur le bavardage*, 502, 1, p. 229.

(٢١) *Ibid.*, 502b, 1, p. 228.

(٢٢) A.-J. Festugiere, «Sur le De Vita Pythagorica de Jamblique», in *Etude de philosophie grecque*, op. cit., p. 447 - 451.

(٢٣) انظر درس ٢٠ كانون الثاني/ جانفي، الساعة الثانية.

(٢٤) Philon, *De Vita contemplativa*, 483M, trad. P. Miquel, ed. citée, 77, p. 139.

(٢٥) انظر درس ٢٧ كانون الثاني/ جانفي، الساعة الأولى.

(٢٦) Michel Foucault, *L'Usage des plaisirs*, op. cit., p. 25.

(٢٧) Sénèque, *Lettres à Lucilius*, t. TT, livreV, lettre 52, 12, p. 45.

(٢٨) يشير بول فين في تعليقه إلى أن حركة حك الرأس كانت حركة أنثوية لا تليق بالرجل، انظر، سنيكا، ص.٧٢٠.

(٢٩) Lettres à Lucilius, t. II, livre, lettre 52, 12 - 1, p. 45 - 46.

(٣٠) Philon, *De Vita contemplativa*, 483M, 77, p. 139.

(٣١) Epictète, *Entretiens*, II, 24, 1, p. 110.

(٣٢) *Ibid.*, 24, 27, p. 114.

(٣٣) *Ibid.*, 24, 28, p. 114.

(٣٤) *Ibid.*, 24, 15 - 16, p. 112.

(٣٥) *Ibid.*, 24, 29, p. 115.

(٣٦) Epictète, *Entretiens*, III, 1, 1, p. 5.

ـ انظر كذلك درس ٢٠ كانون الثاني/ جانفي، الساعة الاولى.

(٣٧) P. Hadot, *Concepts et Catégories dans la pensée antique*, s. dir. P. Aubenque, Paris, Vrin, 1980, pp. 309 - 320.

(٣٨) G. Frege, «Sens et dénotation» in, *Ecrit logiques et philosophiques*, trad. C. Imbert, Paris, Le Seuil, 1971, pp. 102 - 126.

(٣٩) انظر قاموس ليتري الذي يشير إلى ان دلالة هذه الكلمة تعني: النصح.

(٤٠) *Lettres à Lucilius*, t. IV, livre XVII - XVIII, lettre 108, 24, p. 185.

(٤١) Virgile, *Les Géorgiques*, livre III, vers 284, trad. H. Goelzer, Paris, Les Belles Lettres, 1926, p. 48.

(٤٢) *Lettres à Lucilius*, t. IV, livre XVII - XVIII, lettre 108, 28, p. 186.

(٤٣) *Ibid.*, lettre 108, 25, p. 185.

(٤٤) *Ibid.*, p. 185 - 186.

ـ يتعلق الأمر بالبيت الشعري رقم ٦٦ من الكتاب الثالث، وذلك كما ذكره سنيكا مرة ثانية في كتابه: *De la brièveté de la vie*, VII, 2.

[١٨]

درس ٣ آذار/ مارس ١٩٨٢

الساعة الثانية

القواعد العملية للقراءة الجيدة واستحضار نهايتها: التأمل. - المعنى القديم للتأمل بوصفه لعبة الفكر في الموضوع. ـ الكتابة بوصفها ممارسة فيزيائية لإدماج الخطابات. ـ المراسلات بوصفها حلقة من التذويت/ الخطاب الحقيقي. ـ فن الكلام في الروحانية المسيحية: أشكال الخطاب الحقيقي للموجّه/ المدير؛ الاعتراف الموجه، قول الحق على النفس بوصفه شرطاً للخلاص. ـ الممارسة اليونانية ـ الرومانية للتوجيه: تشكيل لذات الحقيقة بواسطة الصمت المتنبه من قبل الموجَّه؛ لزوم الصراحة في خطاب المعلم.

[...] سأختصر كثيراً مسألة القراءة/ الكتابة، وذلك لأنها سهلة ومعروفة، ولأنني كنت ساخراً جداً في الساعة الأولى، لذا علي أن أمر بسرعة إلى مسألة أخلاق الكلام. اذن، وبداية وبسرعة إليكم مسألة القراءة/ الكتابة. في الواقع إن النصائح المعطاة للقراءة هي نصائح مشتقة ومستمدة من ممارسة كانت قائمة ومتداولة في العصر القديم، واستعملتها القراءة الفلسفية من دون أن تعدل في أسسها. أولاً، قراءة عدد قليل من المؤلفين، وقراءة عدد قليل من الكتب، وقراءة عدد قليل من النصوص في هذه الكتب، واختيار بعض المقاطع التي تعد مقاطع مهمة وكافية[1]. من هنا، ظهرت كل تلك الممارسات المعروفة جداً، كممارسة تلخيص الكتب. لقد كانت هذه الممارسة معمولاً بها، وبسببها تم لحسن الحظ حفظ العديد من الأعمال أو الآثار. ولم تعرف تطورات أبيقور إلا من خلال هذه الملخصات التي كتبها تلامذته بعد موته، وتمّت صياغتها في عدد من الطروحات التي اعتُبرت مهمة وكافية بالنسبة للذين شرعوا أو سيشرعون في دراسة المذهب،

ولهم حاجة في تحيين وتذكر المبادئ الأساسية للمذهب. ولا يتعلق الأمر فقط بالمعرفة، وإنما يتطلب الأمر الاندماج بالمذهب حتى تصبح ذات النفس هي المتحدثة. إذن، يجب العمل بالملخصات، والقيام كذلك بجمع المختارات، كالمختارات الشعرية، وذلك بحسب موضوع معين أو بحسب سلسلة من المواضيع والقضايا والمقترحات والأفكار والتأملات لمختلف المؤلفين. وكانت تقتضي هذه الممارسة ـ وكانت تلك حالة سنيكا على سبيل المثال مع لوقيليوس ـ أخذ شواهد عن هذا أو ذاك من المؤلفين، ثم إرسالها إلى متلقٍ معين والقول له: هذه جملة مهمة، وهذه عبارة مفيدة، إنني أرسلها لك لتتأملها وتفكر فيها... الخ. وتقوم هذه الممارسة، بالطبع، على جملة من المبادئ. وأريد أن أشير إلى أن هدف القراءة الفلسفية ليس معرفة أثر أو أعمال مؤلف، وليست وظيفتها تعميق المذهب أو النظرية. إن الهدف الأساسي من القراءة ـ على كل حال هذا هو هدفها الاساسي ـ هو أن تعطي فرصة للتامل.

نلتقي هنا بمفهوم سنتحدث عنه لاحقاً، ولكن أريد أن أتوقف عنده قليلاً اليوم. إنه المفهوم المتعلق بـ"التأمل". إن كلمة تأمل اللاتينية meditatio(*) هي ترجمة للكلمة اليونانية melete وللفعل اليوناني meletan. وهذا الفعل ليس له نفس الدلالة والمعنى لما نسميه اليوم بالتأمل. أقصد منذ القرن التاسع عشر والقرن العشرين، وذلك لأن التأمل بمعناه اليوناني يعني التمرن/ التمرين. والتأمل بهذا المعنى قريب من الرياضة التي تعني على سبيل المثال "أن تتمرن" وأن "تستعد لـ"، مع نوع من الإحالة والتركيز، إذا شئتم، على الحقل الدلالي المختلف قليلاً عن الرياضة في عمومها التي تعني أكثر من اختبار "في الواقع"، وإنما كيفية في المواجهة للشيء نفسه، مثلما نواجه خصماً حتى نعرف إن كنا قادرين على مقاومته والتغلب عليه أو نصبح أكثر قوة منه، في حين أن التأمل هو بالأحرى نوع من ممارسة الفكر، وممارسة "التفكير"، ولكن ومرة أخرى، يختلف جداً عمّا نسميه التأمل ولما نفهمه من التأمل. نفهم من التأمل أنه محاولة التفكير المكثف والمركّز في شيء نحاول أن نتعمق في معناه، أو هو: ترك الفكر ينمو ويتطور في نظام مرتب انطلاقاً من هذه النقطة أو القضية أو الفكرة التي نحن بصدد تفكيرها. هذا هو تقريباً ما يعني التأمل بالنسبة لنا. أما بالنسبة لليونان

(*) يفيد فعل التامل في اصله اللاتيني الفعل وحركة الاستعداد والتمرين والدراسة. (م)

والرومان، فإنه يعني شيئاً آخر. أعتقد انه يمكن أن نتحدث عن التأمل عند اليونان والرومان من خلال مستويين: هنالك **أولاً**، مستوى القيام بتمرين التملّك(*)، أي تملّك الفكر. إذن، لا يتعلق الأمر أمام نص معين أو نص معطى بالجهد الذي يقتضي أن [تطلب/ تتساءل] ماذا يريد أن يقول؟ نحن لا نذهب هنا في اتجاه التفسير exégèse. إن الأمر يتعلق في هذا التأمل بتملّك [فكر]، والتأكد بشكل عميق من أنه من جهة حقيقي، ومن جهة أخرى أننا نستطيع أن نقوله دائماً، وأن نعيد قوله دائماً، وأن نعيد قوله كلما دعت الضرورة الى ذلك، وكلما سنحت الظروف بذلك. إذن، يتعلق الأمر بجعل هذه الحقيقة منحوتة ومرسومة في الفكر بطريقة تمكّننا من تذكرها ما إن نكون في حاجة إليها، وأن نتمكن من الحصول عليها، وأن تكون إذا كنتم تذكرون (تحت تصرفنا أو تحت يدنا)[٢]، وبالتالي، أن نجعل منها مباشرة مبدأ للفعل. يقتضي التملّك جعل ما تتملّكه الشيء الحقيقي، وأن تصبح هذه الذات التي تفكر بشكل حقيقي، ذاتاً فاعلة كما يجب. هذا هو معنى هذا التمرين الخاص بالتأمل . **ثانياً**، إن التأمل، وهذا هو مستواه الثاني، يقتضي القيام بنوع من تجربة التثبت عبر التماهي identification. أريد أن أقول الآتي: في التأمل ليس الأمر التفكير في الشيء نفسه تدقيقاً، وإنما التمرّن على الشيء الذي تفكر فيه. بالطبع، فإن المثال المشهور في هذه الحالة هو تأمل الموت[٣]. إن تأمل الموت بالمعنى الذي يفهمه اللاّتين واليونان لا يعني أن نفكر في أننا سنموت. ولا يعني حتى أن نقتنع بأننا سنموت فعلياً. ولا يعني ربط هذه الفكرة حول الموت بعدد آخر من الأفكار التي ستكون بمثابة النتائج. . . الخ. إنه ليس نوعاً من نظام التنوع المثالي/ الجوهري eidétique كما يقال في الفينومينولوجيا[٤]. يتعلق الامر بنمط مغاير من اللعب: لعبة لا تتصل بالذات مع فكرها الخاص، ولكن لعبة تنجز وتتم بواسطة الفكر حول الذات نفسها، أي القيام بواسطة الفكر بعيش تجربة الذي سيموت أو الذي سيموت قريباً. لنفهم جيداً. إن هذه الفكرة حول التأمل ليست كلعبة الذات مع فكرها، ولكن كلعبة الفكر حول الذات، وهذا ما كان يقوم به ديكارت أساساً في تأملاته، وهذا هو المعنى المحدد الذي أعطاه "للتأمل"[٥]. وعليه، وجب القيام بكتابة تاريخ هذه الممارسة التأملية ذاتها: التأمل في المرحلة القديمة، والتأمل في المرحلة

(*) الفعل المستعمل هنا هو: appropriation وهو من الأفعال التأويلية الأساسية. انظر على سبيل المثال: بول ريكور، **نزاع التأويلات**، الفصل الثاني: التأويلية والبنيوية. (م)

المسيحية الأولى وكيفية انبثاقه، وأهميته الجديدة، وانتشاره الكبير في القرنين السادس عشر والسابع عشر. ولكن، وفي جميع الاحوال، فإنه عندما قام ديكارت بتأملاته وكتب **التأملات** في القرن السابع عشر، فإنه كتبها وفقاً لهذا المعنى. لا يتعلق الأمر بلعبة الذات مع فكرها. إن ديكارت لا يفكر في كل ما يمكن أن يكون مشكوكاً فيه في العالم. ولا يفكر أيضاً في ما سيكون مؤكداً. لنقل إن هذا هو التمرين الشكّي المعتاد. إن ديكارت يضع نفسه في وضعية الذات التي تشك في كل شيء من دون أن يتساءل عن كل ما يمكن أن يكون موضع شك. إنه يضع نفسه في حالة الشخص الذي يبحث عمّا هو مؤكد. إذن، لا يتعلق الامر اطلاقاً بتمرين على الفكر وعلى مضمونه. إنه تمرين تضع الذات فيها نفسها في بعض المواقف بواسطة الفكر. إنه انتقال للذات قياساً إلى ما كانت عليه نتيجة لأثر الفكر: هذه هي بالأساس وظيفة التأمل التي يجب أن تكون عليها القراءة الفلسفية كما كانت مفهومة ومتداولة في المرحلة التي أحدثكم عنها. وهذه الوظيفة التأملية بوصفها ممارسة الذات التي تضع نفسها بواسطة الفكر في حالة ووضعية فعلية حيث تختبر نفسها هو ما يفسر أن القراءة الفلسفية تكون ـ إن لم تكن في كليتها، فعلى الأقل في جزئها الاكبر ـ غير مبالية بالمؤلِّف، وغير مبالية بسياق الجملة والعبارة والحكمة والمثل والمأثور.

وبهذا المعنى، نفهم الأثر الذي ننتظره من القراءة: ليس فهم ما يريد أن يقوله المؤلِّف، وإنما تكوين وتشكيل للنفس نوع من الجهاز، ومن القضايا، ومن المقترحات الصحيحة أو الصادقة التي ستكون مناسبة للنفس بالفعل. إذن، لا شيء يتصل بالانتقاء، اذا شئتم. لا يتعلق الامر بتشكيل مجموعة من القضايا الاصلية المختلفة، وإنما بتشكيل وتكوين أرضية صلبة من القضايا التي تؤدي دور الوصفة، ومن الخطاب الحقيقي الذي يكون له وفي الوقت نفسه صفة المبدأ الهادي للسلوك والتصرف. إنكم بالطبع تفهمون بسهولة أنه إذا ما كانت القراءة منظوراً إليها على أنها تمرين وتجربة وخبرة، وأنه لا وجود للقراءة إلا من أجل التأمل، فإن هذه القراءة ستكون مرتبطة مباشرة بالكتابة. وهنا، فإننا نجد أنفسنا أمام ظاهرة ثقافية واجتماعية مهمة بكل تاكيد في المرحلة التي أحدثكم عنها: إنها المكانة الكبرى التي احتلتها الكتابة الفردية والشخصية بمعنى ما[٦]. وإنه لمن الصعب، من دون شك، كتابة تاريخ دقيق لبداية وأصل هذه العملية، ولكن عندما ندرسها في هذه المرحلة التي أحدثكم عنها بمعنى، في القرنين الاول والثاني بعد

الميلاد، فإننا ندرك أن الكتابة أصبحت عنصراً دائماً ومستمراً من عناصر ممارسة الاهتمام بالنفس. إن القراءة تمتد وتتقوى وتنشط بالكتابة. والكتابة هي تمرين ونشاط وعنصر للتأمل أيضاً. يقول سنيكا إنه يجب أن يكون هنالك تبادل بين الكتابة والقراءة. ففي الرسالة رقم ٨٤ يقول: لا يجب أن نكتب دائماً أو نقرأ دائماً، وذلك لأنه إذا كتبنا من غير توقف، فإننا ننتهي بنضوب طاقتنا. وبالعكس، فإن قرأنا باستمرار فإنها ستقلّ وتذوب. علينا أن نخفف الكتابة بالقراءة، والقراءة بالكتابة، بحيث تكون الجملة المكتوبة مرتبطة بالمدونة التي جمعتها. إن القراءة تجمع الخطابات وعناصر الخطابات orationes, logoi، ويجب أن نضعها في مدونة corpus. إن هذه المدونة ستحققها وستنجزها الكتابة وهي التي ستضمنها[٧]. وتجدون دائماً في الحكم والأمثال المتعلقة بالوجود، والقواعد المتعلقة بممارسة الاهتمام بالنفس، هذا الالتزام بالكتابة، وهذه النصيحة الخاصة بالكتابة.على سبيل المثال، تجدون عند إبقتاتوس هذه النصيحة: يجب أن تتأمل meletan، وتكتب graphein، وتتمرن gumnazein[٨]. ترون، إذن، أن التأمل هو ممارسة الفكر الذي يكون دائماً مدعوماً بنص نقرأه ثم نكتبه وبعد ذلك نتمرن عليه، بمعنى: أن نتمرن حقيقة وواقعاً، وأن نخضع لتجربة وخبرة، وأن يتم اختبارها في الواقع. ولقد خلص إبقتاتوس، وذلك بعد أن كتب تأملاً حول الموت إلى القول: «لعل الموت يقبضني وأنا أفكر وأكتب وأقرأ هذه الجمل»[٩]. الكتابة، اذن، عنصر من عناصر الممارسة والتمرين، ويتميز باستعمالين متوازيين ومتزامنين. استعمال ما للنفس أو لذات النفس، وذلك لأننا في فعل الكتابة نتمثل الشيء الذي نفكر فيه. إننا نساعده ونعينه على أن ينغرس ويندمج في الروح/ النفس، كما نساعده على أن ينغرس ويندمج في الجسد، وأن يكون نوعاً من العادة، أو على كل حال، نوعاً من الحركة الفيزيائية، ونوعاً من العادة المطلوبة، لأنه عندما نقرأ علينا أن نكتب، وعندما نكتب علينا أن نعيد قراءة ما كتبنا، وعلينا أن نقرأه بصوت مسموع بما أن الأحرف غير مفصولة في الكتابة اللاتينية واليونانية بعضها عن بعض كما تعلمون. أي أن هنالك صعوبة كبيرة في القراءة، وبالتالي، فإن التمرن على القراءة ليس شيئاً سهلاً؛ ليس من السهل أن تكون القراءة صامتة، وأن تتم بالنظر والبصر فقط. لقد كنا مجبرين على التشديد على الكلمات كما يجب، ونطقها بشكل مسموع، بحيث أن تمرين القراءة والكتابة وإعادة القراءة لما كتبناه وللملاحظات التي سجلناها، تشكل تمريناً فيزيائياً مندمجاً

بالفعل في العقل. يقول إبقتاتوس: «أحتفظ بأفكارك تحت تصرفك ليل نهار، أنجز ذلك بالكتابة والقراءة»[١٠]. إن الكلمة اللاتينية المستعملة للقراءة هي الكلمة التقليدية والمتداولة: anagignôskein، بمعنى التعرف، التعرف في هذا الفضاء الورقي على العلامات التي يصعب توزيعها وقسمتها كما يجب، وبالنتيجة يصعب فهمها. إذن، علينا أن نحافظ على أفكارنا. ولكي نحافظ على افكارنا ونجعلها تحت تصرفنا، يجب أن نكتبها، ويجب أن نقراها لأنفسنا، وأن تكون هذه الأفكار «موضوع محادثتك مع نفسك أو مع غيرك، وهل يمكنها أن تساعدك في هذا الظرف؟ ومن جديد عليك أن تجد شخصاً آخر، لأنه إذا وقع حادث غير مرغوب فيه، فانك ستجد العزاء فيها»[١١]. تشكل القراءة والكتابة وإعادة القراءة جزءاً من هذه الذي اصطلح عليه اللاتينيون بعبارة: **praemeditatio malorum** وتعني حرفياً: "حب الاستطلاع والاستكشاف والتنبؤ" والذي سأحدثكم عنه في الحصة القادمة، أو في حصة أخرى[١٢]، لأن له أهمية كبرى في الزهد الرواقي. إننا، إذن، نكتب بعد القراءة حتى نقدر على إعادة القراءة لأنفسنا، وكذلك نظراً لارتباط الكتابة بالخطاب الحقيقي الذي نسمعه على لسان الآخر أو الذي قرأناه باسم شخص آخر. وكذلك الأمر بالنسبة للكتابة، إننا نستعملها لأنفسنا ولغيرنا. على أنني نسيت أن أقول لكم إن هذه الملاحظات التي علينا أن نسجلها أثناء القراءة، أو تلك التي نسجلها أثناء المحادثة، أو أثناء الدروس والمحاضرات التي استمعنا إليها تسمى باليونانية: **hupomnêmata**[١٣]، بمعنى: السند والدعامة للذكريات، وتفيد المذكرات. إنها ملاحظات للتذكر، بها نستطيع تمرين الذاكرة من خلال القراءة، وأن نتذكر الأشياء التي قيلت[١٤].

تُستعمل هذه المذكرات **hupomnêmata** من أجل النفس، ولكنكم تدركون جيداً أنها تُستعمل أيضاً من أجل الآخر. وأنه في هذا التبادل السهل واليسير، هنالك فائدة ومستفيدون، وأن هذا التبادل اليسير لخدمات الروح، حيث نحاول أن نقدم خدمة للآخر وهو في طريقه نحو الخير ومن أجل نفسه، ولا شك في أنكم تدركون أن نشاط الكتابة هذا نشاط مهم للغاية. وهنا ـ هنا أيضاً ثمة ظاهرة ثقافية، وظاهرة اجتماعية مهمة للغاية في تلك المرحلة ـ هنا نرى كم هي مهمة للغاية هذه المراسلات التي يمكن أن نصطلح عليها باسم المراسلات الروحية إذا شئتم، مراسلات الروح، ومراسلات الذات إلى الذات، ومراسلات غايتها ليس تحديداً مثلما كان الأمر على سبيل المثال في مراسلات شيشرون **Cicéron** مع

أتيكوس Atticus[١٥] تقديم أخبار ومعطيات عن عالم السياسة، وإنما بإعطاء الواحد للآخر أخباراً عن النفس، وتحرّي ما يجري في النفس، أو الطلب من الآخر أن يقدم لك معلومات عديدة عما يحدث له ولنفسه. لقد أصبح هذا النشاط في تلك المرحلة بالذات في غاية الاهمية، وله وجهان. من جهة، تسمح هذه المراسلات للمتقدم في الفضيلة وفي الخير أن يقدم نصائح للآخر وللغير: يخبره بالحالة التي بلغها الآخر، ويقدم له بالمقابل نصائح. ولكن وفي الوقت نفسه وكما ترون، فإن هذا التمرين يسمح لهذا الذي يقدم النصائح أن يتذكر الحقائق التي يعطيها للآخر، والذي هو في حاجة إليها من أجل حياته الخاصة. وحتى عندما يتراسل المرء مع الآخر، وعندما يكون بمثابة الموجِّه له، فإنه لا يتوقف عن القيام بتمارين شخصية بمعنى ما. إنه يتمرن بمراسلة الآخر ويتوجه إلى نفسه، ويسمح له الآخر من خلال هذه المراسلة بأن يبقى دائماً في حالة من التوجيه الذاتي auto - direction. إن النصائح التي يقدمها للآخر، يقدمها كذلك لنفسه. والحال، فإن كل هذا يمكن معرفته بسهولة في مراسلات سنيكا مع لوقيليوس. إذ يبدو واضحاً أن سنيكا يقدم دروساً الى لوقيليوس، وأنه كان يستعمل هذه المذكرات. ففي كل لحظة، نشعر وكأن لديه نوعاً من كرّاس الذكريات الذي يستعمله من أجل أن يتذكر القراءات المهمة التي قام بها، والأفكار التي توصل إليها، وتلك الأفكار التي اطلع عليها. إنه يستعملها، ويستعملها من أجل الآخرين، ويجعلها تحت تصرف الآخرين، وينشّطها لنفسه. هنالك على سبيل المثال، رسالة إلى لوقيليوس لا أذكر بالتحديد رقمها، ومنقولة من رسالة إلى مارولوس Marullusالذي فقد أحد والديه[١٦]. من الواضح تماماً أن لهذه الرسائل ثلاثة استعمالات: إنها تستعمل **أولاً** من أجل مارولوس الذي فقد أحد والديه، وهنا نجد سنيكا يقدم له بعض النصائح التي لا تجعله يتأثر كثيراً بالمصاب الذي حلّ به، وأن يحتفظ بقدر معتدل من الحزن والعناء. **وثانياً**، فإن هذه الرسالة التي تم نسخها من أجل أن يرسلها إلى لوقيليوس، كان الغرض منها أن يستخدمها لوقيليوس في اليوم الذي سيحدث له مصاب ما، وبطريقة تكوّن لديه نوعاً مما يطلق عليه "تحت التصرف أو تحت اليد"، نوعاً من الاستعداد للحقيقة التي تسمح له بأن يقاوم هذه النائبة والمصيبة، أو أية مصيبة مشابهة إذا ما حدثت. **وثالثاً**، فإنه يستخدمها سنيكا نفسه كتمرين للتذكر لما يعرفه من حتمية الموت، وحتمية الشقاء والمصائب... الخ. وفي المحصلة، فإن نص هذه

الرسالة قد استعمل بطريقة ثلاثية. وتجدون أيضاً، وفي هذا المعنى نفسه، المقدمة الأولى لكتاب بلوتارخوس الذي يسمى: **في سكينة الروح** حيث أجاب بلوتارخوس أحد مراسليه الذي يسمى بكسيوس Paccius، الذي طلب منه أن يرسل له بنصائح هو في حاجة ماسة إليها. فقال له: اسمع، إنني في حاجة ماسّة لنصائحك، ولنصائح مستعجلة. وقد أجابه بلوتارخوس بما يلي: «إنني مشغول للغاية في هذه الآونة، وليس لدي الوقت لأحرر من أجلك كتاباً كاملاً بهذا الخصوص. وعليه، فإنني أرسل لك بمذكراتي مجزأة، وهي الملاحظات التي دونتها حول هذا الموضوع المتعلق بسكينة الروح، وإنني أرسلها لك كما هي»[١٧]. وهذا ما سيصبح لاحقاً كتاب: **في سكينة الروح**. في الواقع، ومن المحتمل جداً أن الكتاب قد تمّت إعادة تحريره، وإعادة كتابته وتشكيله، إلا أنكم ترون أن هنالك ممارسة كاملة حيث القراءة والكتابة وتسجيل الملاحظات من أجل النفس، ومن أجل المراسلات، كإرسال الكتب والدراسات والمذكرات. . . الخ، تشكل نشاطاً كاملاً ومهماً للغاية، وهو نشاط من النفس الى النفس، ومن النفس الى الآخر.

والحال فإن ما هو مهم ـ على كل حال، كل هذا مجرد مقترحات لمن يريد ويرغب في العمل ـ هو مقارنة هذه الأنشطة، أقصد شكل ومضمون هذه الأنشطة المتعلقة بالقراءة ـ التسجيل، التحرير كنوع من كتابة اليوميات والمراسلات ـ مع ما سيحدث في القرن السادس عشر في أوروبا وفي سياق الاصلاح والعودة إلى أشكال أخلاقية متشابهة ومتماثلة لما كان سائداً في القرنين الاول والثاني بعد الميلاد، فإننا سنرى أيضاً تجدد هذا النوع من المذكرات الخاصة والحميمة، كمذكرات الحياة، ومذكرات السفر الوجودي، ثم المراسلات. إن ما يهمّ في هذه النصوص ـ في هذه المراسلات مثلما هي الحال عند لوقيليوس أو في كتب بلوتارخوس ـ هو أن السيرة الذاتية ووصف النفس في أحداث الحياة لا تتدخل الا قليلاً، في حين أننا نجد في المقابل، وعند ظهور هذا النوع من الكتابة في القرن السادس عشر، أن السيرة الذاتية ستكون مركزية جداً، ما عدا حالة القديس أوغسطين(*) في المرحلة المسيحية. وهكذا نكون قد انتقلنا إلى نظام حيث علاقة الذات بالحقيقة لا تكون محكومة فقط بهدف: "كيف نصبح موضوعاً

(*) القديس أوغسطين (٣٥٤ ـ ٤٣٠): فيلسوف ولاهوتي مسيحي، ولد بنواحي مدينة عنّابة في الجزائر. من أهم أعماله: **مدينة الله**، **واعترافات**. (م)

للحقيقة؟"، وإنما بنظام مفاده: "كيف نستطيع قول الحقيقة على أنفسنا". هذا ما أردت أن أطرحه حول هذا الموضوع؛ إنه مجرد مدخل لا غير.

والحال أنه بعد الاستماع، والقراءة، والكتابة، يُطرح السؤال: هل يوجد في ممارسة الاهتمام بالنفس في هذا الفن الخاص بممارسة النفس، نظام والتزامات وقواعد خاصة بالكلام؟ ما الذي يجب قوله؟ كيف يمكن قوله؟ ومن يقوله؟ إنني أعرف أن السؤال الذي أطرحه هنا لا معنى له، بل لا وجود له - ولم أستطع صياغته - إلا انطلاقاً من مفارقة إن لم أقل مغالطة تاريخية، وعلى كل حال، من خلال رؤية استعادية واسترجاعية. إنني لا اطرحه بالطبع إلا انطلاقاً [من] لحظة الروحانية والرعوية المسيحية حيث نجد تراثاً هائلاً ومعقداً ومهماً جداً لفن الكلام أو التحدث. ففي هذه الرعوية والروحانية المسيحية، سنرى أن فن الكلام قد تطور بالفعل بطريقتين: فمن جهة هنالك فن للكلام من جهة المعلم. وفن الكلام من جهة المعلم، سيكون مؤسساً ومعقداً، ولكنه نسبي مقارنة بالكلمة الاساسية: كلمة الوحي. فهنالك كتابة أساسية: تلك المتعلقة بالنص(*). ويجب على كلام المعلم أن ينتظم وفقاً لكلام ونص الوحي. ومع ذلك، ورغم هذه الإحالة إلى هذه الكلمة الأساسية، فإننا سنجد كلام المعلم بأشكاله مختلفة وبفروعه المتعددة في الروحانية والرعوية المسيحية. وستكون هنالك وظيفة للتعليم بالمعنى الحرفي للكلمة هي: تعليم الحقيقة. سيكون هنالك نشاط توصيفي. كما ستكون هنالك وظيفة مدير وموجِّه الوعي والضمير، ووظيفة معلم التوبة والغفران والاعتراف التي ليست هي نفسها وظيفة مدير وموجِّه الوعي والضمير(١٨). إن كل هذه الوظائف والأدوار المتميزة للتعليم، من تبشير ووعظ وإرشاد واعتراف وتوجيه الضمير، مضمونة ومؤمنة من قبل المؤسسة الكهنوتية أو الكنسية، وذلك إما من قبل شخص واحد، ولكن غالباً ما تكون مؤمنة بواسطة عدد من الأشخاص، وبكل نزعاتها - النزاعات العقائدية، والنزاعات العملية، والنزاعات المؤسساتية - [التي] تُطرح في هذا المجال. لنترك هذا جانباً. وذلك لأن ما أريد أن أؤكد عليه اليوم هو أنه في الروحانية المسيحية [هنالك من دون شك] خطاب المعلم بأشكاله المختلفة، وقواعده المختلفة، وتكتيكاته المختلفة، ودعائمه المؤسساتية المختلفة. ولكن ما يبدو لي أنه مهم في التحليل الذي أريد القيام به هو أن الموجَّه - ذلك الذي يُقاد

(*) المقصود بالنص (مكتوباً بالحرف الكبير) هنا هو الكتاب المقدس بالطبع. (م)

ويُوجَّه نحو الحقيقة وإلى الخلاص، والذي كان في حالة الجهل والغفلة والخطيئة ـ أن هذا الشخص لديه كذلك ما يقوله، وأنه سيقول الحقيقة. ولكن ما هي هذه الحقيقة التي سيقولها هذا الذي يخضع للتوجيه نحو الحقيقة، والذي يقوده شخص آخر إلى الحقيقة؟ إنها حقيقته أو بالأحرى حقيقة نفسه. وفي اللحظة التي يتم فيها تثبيت قول الحق حول النفس في العملية اللازمة للخلاص، عندها يكون هذا الالزام في قول الحق حول النفس قد تم تسجيله ووضعه في تقنيات تكوين وتشكيل وتحويل الذات بواسطة الذات أو تحويل الذات لنفسها. وعندما يكون هذا الالزام قد تم وضعه وتسجيله في المؤسسات الرعوية، فإن كل هذا سيشكل، في اعتقادي، لحظة أساسية في تاريخ الذاتية الغربية، أو في تاريخ العلاقة ما بين الذات والحقيقة. بالطبع، إنها ليست لحظة محددة وخاصة، إنها بالأحرى عملية معقدة جداً تتميز بتقطعاتها ونزاعاتها وتطوراتها البطيئة والسريعة. . . الخ. ولكن في النهاية، إذا ما نظرنا إلى الأمر نظرة تاريخية عميقة، فانني أعتقد أنه يجب اعتبارها بمثابة حدث مهمّ جداً في العلاقات ما بين الذات والحقيقة. إنها تشكل اللحظة حيث قول الحق على النفس أو ذات النفس بات شرطاً للخلاص، وقول الحق على النفس أصبح مبدأً أساسياً في علاقة الذات بنفسها، وقول الحق على ذات النفس أضحى عنصراً أساسياً لانتماء الفرد إلى جماعة معينة. وإن رفض الاعتراف بذلك وعدم القيام به على الأقل مرة واحدة في السنة، يعدّ مسوغاً لعدم التواصل(١٩).

والحال، فإن هذا الالزام بأن تقول الذات الحقيقة على نفسها، أو أكثر من ذلك، هذا المبدأ الأساسي الذي يوجب قول الحق على الذات، وإقامة علاقة مع الحقيقة حتى نجد خلاصنا. . إن هذا الإلزام لم يكن موجوداً بأي صفة من الصفات في اليونان القديمة، وفي المرحلة الهلنستية والرومانية. إن الذي يُقاد إلى الحقيقة بواسطة خطاب المعلم ليس مُطالباً بأن يقول الحقيقة على نفسه. ليس عليه حتى أن يقول الحقيقة. وبما أنه ليس مُطالباً بقول الحقيقة، فليس عليه، إذن، أن يتحدث أو يتكلم. يكفي أن يسكت أو يصمت. إن الذي يُقاد ويسيَّر لا يأخذ في التاريخ الغربي حق الكلام إلا من داخل هذا الواجب المتعلق بقول الحق على ذات النفس، أعني واجب الاعتراف. بالطبع ستقولون لي إننا نجد (وسأقدم على ذلك أمثلة) في هذا التوجيه والإدارة، وفي هذا الفن الخاص بذات النفس اليونانية والهلنستية والرومانية، مجموعة من العناصر التي يمكن أن نقرّب بينها، وأن نظرة

استعادية يمكن أن تحددها على أنها توطئة وبداية نحو "الاعتراف" الذي سيأتي لاحقاً. إننا نجد بعض إجراءات الاعتراف، أو الإجراءات المطلوبة للاعتراف بالخطأ، أو على الأقل المطلوبة في المؤسسات القضائية، وفي الممارسات الدينية(٢٠). كما نجد أيضاً، وسأعود إلى هذا الموضوع بتفاصيل أكثر(٢١)، مجموعة من الممارسات التي تُعتبر بمثابة تمارين وامتحانات واختبارات للضمير، كممارسات الإطلاع حيث يكون المرء مُجبراً على التحدث عن نفسه. كما نجد أيضاً واجبات مثل الصراحة مع الأصدقاء، وأن نقول كل ما قلوبنا. إلا أن كل هذه العناصر تبدو لي مختلفة كلية وبشكل عميق عمّا سيُسمى "اعترافاً" بالمعنى الدقيق، أو الاعتراف، على كل حال، بمعناه الروحي(٢٢). هذه الواجبات، بالنسبة للموجّه في قول الحق والحديث الصريح إلى الصديق، ووجوب أن يعترف ويصارح موجِّهه ومديره، وأن يقول على كل حال [إلى] أي نقطة وصلنا، إن هي كلها بمعنى ما واجبات أداتية. إن الاعتراف هو طلب المغفرة والعفو من الآلهة أو من القضاة. إنه مساعدة تُسدى إلى طبيب الروح، وذلك بإعطائه عناصر التشخيص. أن تظهر التقدم في ما تقوم به، وذلك بالشجاعة التي تملكها في الاعتراف بالخطأ... الخ، إن كل هذه المعاني موجودة في المعنى القديم، وفي هذا المعنى الأداتي. إلا أن عناصر هذا الاعتراف الأداتية ليست إجرائية، وليس لها قيمة روحية. وأعتقد أننا ها هنا نجد الخطوط والمعالم الأكثر تميزاً لهذه الممارسة الخاصة بالنفس في تلك الحقبة أو المرحلة: على الذات أن تصبح موضوع الحقيقة. عليها أن تهتم بخطاب الحقيقة. وعليها أن تشرع وأن تجري تذويتاً subjectivation، وذلك بأن تبدأ بالاستماع للخطابات الحقيقية المقترحة عليها. إذن، يجب أن تصبح ذاتاً للحقيقة، ويجب عليها أن تقدر على قول الحقيقة بنفسها، ويجب أن تستطيع قول الحقّ. ستقولون لي إن هنالك نصوصاً أساسية تثبت أن الذي يوجَّه ويُدار، أو التلميذ على كل حال، كان له الحق في الكلمة. وقبل كل شيء هنالك ذلك التاريخ الطويل أو التراث الطويل للجدل منذ سقراط إلى غاية النقد الرواقي - الكلبي اللاذع الذي يبيِّن بجلاء أن الآخر إذا شئتم، أو الموجَّه والمُدَار، قد تكلم ويمكن له أن يتكلم. ولكن، ما يجب أن تلاحظوه جيداً في هذا التراث، وذلك منذ حوارات سقراط إلى غاية الثنائي الرواقي - الكلبي هو أن الأمر لا يتعلق في هذه المحادثة والحوار بالحصول على ذات تقول الحقيقة عن نفسها. لقد كان الأمر يتعلق ببساطة باختبار، وبامتحان الذات إن

كانت قادرة على قول الحقيقة. لقد كان الغرض يتعلق في السؤال السقراطي، وفي تلك الأسئلة المتفردة والوقحة للنقد اللاذع الرواقي ـ الكلبي، إما بأن تبيِّن الذات أنها تعرف ما تعتقد أنها لا تعرفه، وهو ما يقوم به سقراط، أو أن تبيِّن أنها لا تعرف ما تعتقد أنها تعرفه، وهو ما يقوم به أيضاً سقراط وتقوم به الرواقية والكلبية. يتعلق الأمر إذن وبطريقة ما باختباره وامتحانه، وبامتحانه في وظيفته كذات تقول الحقيقة، وبإرغام المحاور على أن يعي النقطة أو المرحلة التي هو فيها من تذويت الخطاب الحقيقي، وقدرته ومقدرته على قول الحق. أعتقد، إذن، انه لا توجد هنالك مشكلة من جهة خطاب الذي يوجَّه، بما أنه إجمالاً غير مُطالب بأن يتكلم، وأن ما يُطلب منه هو ببساطة كيفية معينة لكي يرتبط خطاب المعلم وينمو ويتقدم. ليس هنالك استقلالية لخطابه الخاص، وليس هنالك وظيفة خاصة لخطاب الموجَّه أو التلميذ. إذن، إن دوره هو الصمت والسكوت أساساً. والكلمة التي ننتزعها منه، هدفها الأساسي إظهار أن في خطاب المعلم تكمن الحقيقة كاملة؛ وهي هناك فقط، أي في خطاب المعلم.

وعليه، فإن لدينا الآن مشكلة، وهي: ما نوع خطاب المعلم؟ هل هنالك في هذه اللعبة الخاصة بالزهد، بمعنى هذه اللعبة المتعلقة بالتذويت المتدرج للخطاب الحقيقي، شطر نعترف فيه لخطاب المعلم، وللطريقة التي يظهر فيها؟ هنا نلتقي، فيما اعتقد، بهذا المفهوم الذي تحدثنا عنه مرات عدة، والذي أريد أن أبدأ اليوم بدراسته: إنه مفهوم الصراحة parrhêsia. إن الصراحة مطلوبة من المعلم، والصمت مطلوب من التلميذ. وكما أن على التلميذ واجب الصمت من أجل أن يقوم بتذويت خطاب المعلم، فإن على المعلم، في المقابل، أن يقدم خطاباً يخضع لمبدأ الصراحة إذا أراد لقوله أن يصبح خطاب الحقيقة لذات أو لنفس التلميذ. ومن الناحية اللغوية، فإن الصراحة تعني: قول كل شيء (الصراحة، فتح القلب، انفتاح الكلمة، حرية الكلمة). ترجم اللاتين كلمة parrhêsia اليونانية بكلمة libertas، وتعني الانفتاح في القول، وأن علينا أن نقول ما نرغب في قوله، لأنه مفيد، ولأنه حقيقي. ظاهرياً، إن الكلمتين اليونانية واللاتينية هما صفة وميزة أخلاقية نطلبها من كل ذات متحدثة ومتكلمة. فما أن نشرع في الحديث الصريح إلا ونكون قد ضمنا قول الصدق. فكيف لنا أن لا نقدر على فرض نوع من العقد الأساسي على كل ذات تأخذ الكلمة من أجل أن تقول الحقيقة لأنها تعتقد أنها حقيقة؟ ولكن، وهذه هي النقطة التي أود الإشارة إليها، إن هذا المعنى

الأخلاقي العام لكلمة الصراحة له في الفلسفة، وفي فن الاهتمام بالذات، وفي ممارسة الاعتناء بالذات الثي أحدثكم عنها، معنى تقني محدد للغاية، وأعتقد أنه معنى مهم للغاية بالنسبة لدور اللغة والكلمة في الزهد الروحي للفلاسفة. سننظر في نص صغير للغاية: إنه النص الذي وضعه أريانوس، كمقدمة لكتاب **الحوارات** لإبقتاتوس. إنكم تعرفون جيداً نصوص إبقتاتوس التي قدمنا جزءاً منها(٢٣)، وكانت في شكل مذكرات hupomnêmata حدثتكم عنها سابقاً. هذه المذكرات قد دُوِّنت من قبل أحد مستمعيه ويسمى أريانوس. إذن، إن أريانوس قد استمع، وسجّل ملاحظات، وكتب مذكرات، وقرّر نشرها. لقد قرّر نشرها لأن ثمة نصوصاً كثيرة كانت تتداول باسم إبقتاتوس في تلك المرحلة، ولقد أراد أن يقدم صيغة خاصة به، تبدو له أكثر وفاء وأكثر صدقاً وأصالة. ولكنها أصيلة في ماذا؟ في الصفحة الخاصة بالمدخل إلى المقابلات، يقول أريانوس: «كل ما سمعته من هذا الرجل عندما كان يتحدث، حاولت جاهداً أن أدوّنه grapsamenos. . .»(٢٤). إذن، لدينا هنا استماع للكلمة. لقد استمع ثم بعد ذلك كتب. لقد حاول تدوين ما قاله أستاذه كما هو، وبكلماته الخاصة. بحيث أنه استعمل كلمة onama ـ «لقد سجّلتها بنفس الكلمات، وحاولت أن أحتفظ بها emautô لنفسي، ومن أجل المستقبل eis husteron، وذلك في شكل مذكرات».

نجد هنا بالتدقيق ما سبق أن قلته لكم. نستمع ونكتب ونسجل كل ما نسمعه. وهنا، فإن أريانوس يلح ويصرّ على أنه قد سجّل «الكلمات نفسها». وأنه قد سجّل مذكرات وملاحظات على الأشياء التي قيلت. لقد سجّلها من أجل نفسه، ومن أجل المستقبل. بمعنى أنه جعل منها جهازاً واستعداداً يسمح له باستعمالها عندما تحين الفرصة: أحداث، مخاطر، مآسٍ. . . الخ. والآن قرر نشر هذه المذكرات. فماذا تمثل هذه المذكرات؟ إنها تمثل فكر وحرية الكلمة الخاصة بإبقتاتوس Dianoia kai parrhêsia. إن استعماله لكلمتي: "الفكر" و"حرية الكلمة" له أهمية في هذا السياق. لقد تولى أريانوس مهمة نشر المذكرات التي دوّنها لنفسه، وذلك ليعيد تأليف ما لم تقم به المنشورات والمطبوعات السابقة: المقصود من الفكر ومضمون الفكر dianoia، فكر إبقتاتوس في مقابلاته، وفي صراحته وحرية كلمته. نستطيع القول، وسأتوقف عند هذه النقطة قبل أن أواصل ذلك في الحصة القادمة، إن الصراحة هي هذا النوع من الخطاب الخاص/ الخطابة الخاصة الذي يجب أن يكون عليه الخطاب الفلسفي. إنكم تعلمون جيداً الانقسام الكبير والنزاع

الكبير الذي ما فتئ قائماً ما بين الفلسفة والخطابة[٢٥]، وذلك منذ اليونان الكلاسيكية إلى غاية نهاية الإمبراطورية الرومانية. وتعلمون الحجم الذي أخذه هذا النزاع في الحقبة التي أحدّثكم عنها في القرنين الأول والثاني بعد الميلاد، ولا سيما الأزمة الحادة التي وقعت في القرن الثاني بعد الميلاد. يجب تحديد الصراحة من خلال هذا الواقع والفضاء. إن الصراحة هي هذا الشكل الضروري في الخطاب الفلسفي بما أننا ـ مثلما قال ذلك إبقتاتوس نفسه في إحدى مقابلاته التي حدثتكم عنها قبل قليل[٢٦] ـ نستعمل العقل، وبما أن هنالك طريقة لقول الأشياء، وبما أن هنالك مجموعة من الكلمات المختارة. إذن، لا يمكن أن يكون هنالك عقل فلسفي من دون نوع من الجسم اللغوي، جسم له خصائصه وماديته الخاصة وآثاره الضرورية والخاصة. فما هو ضروري بالنسبة للفلاسفة هو الطريقة التي يجب أن تنتظم بها هذه العناصر (عناصر لفظية كلامية، وعناصر لها دور التأثير المباشر على الروح)، وليس فن الخطابة. ويجب أن تكون هذه الطريقة نوعاً من الفن والأخلاق، ونوعاً من التقنية والخلق، وهذا ما نسميه بالصراحة. فلكي يكون صمت التلميذ صمتاً مثمراً، يجب أن يكون كلام المعلم كلاماً صريحاً. وحتى يتمكن التلميذ من أن يعمل بهذه الكلمات، يجب على المعلم أن لا يقدم خطاباً متصنعاً ومتكلفاً. على الخطاب الحقيقي أن يخضع لقواعد الخطابة، ولكنه لا يجب أن يثير روح التلميذ. لا يجب أن يكون الخطاب الحقيقي خطاباً غاوياً. يجب أن يكون خطاباً صريحاً بحيث تتمكن ذاتية التلميذ من تملكه، ويستطيع به أن يصل إلى هدفه ألا وهو أن يعرف التلميذ نفسه. وعليه، فإن على المعلم أن يلتزم ببعض القواعد التي لا تخص فقط حقيقة الخطاب، ولكن أيضاً الطريقة التي بها يتشكل هذا الخطاب الحقيقي. وقواعد تشكيل الخطاب الحقيقي هي: الصراحة، والحرية. وعليه، فإنني سأحاول في الحصة القادمة أن أحدثكم عن هذه القواعد الخاصة بالخطاب الحقيقي للمعلم.

الهوامش

(١) Sénèque, *De la tranquillité de l'âme*, IX, 4, trad. R. Waltz, ed. citée, pp. 89 - 90.

(٢) انظر درس ٢٤ شباط/ فيفري، الساعة الثانية.

(٣) هذا التأمل المتعلق بالموت قد تم تحليله في درس ٢٤ آذار/ مارس ، الساعة الثانية.

(٤) يعني المنهج الذي بواسطته نستطيع تعيين ماهية المعنى الثابت.

(٥) Michel Foucauit, *Dits et écrits*, op. cit., II, N 102, p. 257.

(٦) لقد كان لفوكو مشروع نشر مقالات متعلقة بـ "كتابة الذات" في القرون الأولى الميلادية، ولقد ظهر اول نص في الموضوع في *Corps écrit* في شباط/ فيفري ١٩٨٣، وأعيد نشره في: *Dits et écrits*, op. cit., IV, n 329, pp. 415 - 430.

(٧) Sénèque, *Lettres à Lucilius*, t. III, livre, lettre 84, 2, ed. citee, p. 121 - 122.

(٨) Epictète, *Entretiens*, I, 1, 25, ed. citée, p. 8.

(٩) *Entretiens*, III, 5, 11, p. 23.

(١٠) *Ibid.*, 24, 103, p. 109.

(١١) *Ibid.*, 24, 104, p. 109.

(١٢) انظر درس ٢٤ آذار/ مارس، الساعة الأولى.

(١٣) حول المذكرات، انظر توضيح ميشيل فوكو في «كتابة النفس»، في:

- *Dits et écrits*, op. cit., IV, n 329, p. 418 - 423.

(١٤) حول معنى المذكرات في اليونان، انظر المادة المذكرة والشرح والتعليق في:

- *Dictionnaire des antiques grecques et romaines*, s. dir. E. Saglio, t. I - 2, ed. citee, pp. 1404 - 1408.

- كما تعني ملاحظات ومذكرات شخصية يومية من دون ان تكون بالضرورة شهادات، انظر:

- P. Hadot, *La Citadelle intérieur*, op. cit., p. 38 et 45 - 49.

(١٥) Cicero, *Letters to Atticus*, ed. Et trad. D. R. Shackleton Bailey, Harvard University Press, Loeb Classical Library, 1999, 4 tomes.

(١٦) *Lettres à Lucilius*, n 9, t. IV, livre XVI, pp. 125 - 134.

(١٧) *De la tranquillité de l'âme*, 464 e - f. 1, p. 98.

(١٨) Michel Foucault, *Les Anormaux*. Cours au Collège de France, Paris, Gallimard/Seuil. 1999.

(١٩) Michel Foucault, *La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, pp. 28 - 29. & 84 - 86.

(٢٠) Michel Foucault, *Dits et écrits*, op. cit., II, n 101, pp. 240 - 244.

(٢١) انظر درس ٢٤ آذار/ مارس ، الساعة الثانية

(٢٢) Michel Foucault, «Mal faire, dire vrai.Fonctions de l'aveu» (Louvain,1981).

(٢٣) لم تعتنِ مذكرات أريانوس بالجزء الأول الخاص بالجوانب التقنية والمنطقية للدرس وانما تطرح اختبارهما من خلال محادثة حرة مع التلاميذ.

(٢٤) «Arrien à Lucius Gellus», in Epictète, *Entretiens*, t. I, p. 4.

(٢٥) انظر درس ٢٧ شباط/ جانفي، الساعة الأولى.

(٢٦) انظر الدرس الحالي، الساعة الأولى.

[١٩]

درس ١٠ آذار/ مارس ١٩٨٢

الساعة الأولى

الصراحة بوصفها موقفاً أخلاقياً وإجراءً فنياً في خطاب المعلم. ـ معارضا الصراحة: المدح والخطابة. ـ أهمية موضوع المدح والغضب في الاقتصاديات الجديدة للسلطة. ـ مثال: مقدمة الكتاب الرابع من القضايا الطبيعية لسنيكا (ممارسة السلطة، العلاقة بالنفس، مخاطر المدح). ـ الحكمة الهشة للأمير. ـ نقاط تقابل الصراحة/ الخطابة: قسمة الحقيقة والكذب، منزلة الفن (التقنية)، آثار التذويت. ـ المفهوم الإيجابي للصراحة: صراحة فيلودامس.

لقد حاولت أن أبيِّن لكم أن للزهد ـ الزهد بالمعنى الفلسفي اليوناني والروماني ـ وظيفة إقامة علاقة قوية ووطيدة قدر الإمكان ما بين الذات والحقيقة، بحيث تسمح للذات عندما تبلغ صورتها المنجزة والمكتملة، أن تتلقى/ تستقبل الخطاب الحقيقي الذي يجب على الذات أن تمتلكه، وأن تضعه تحت تصرفها، وأن تتمكن من قوله لنفسها كنوع من الإسعاف، وكلما دعت الحاجة اليه. إذن، للزهد وظيفة تشكيل الذات باعتبارها ذاتاً للحقيقة. هذا ما حاولت أن اشرحه لكم، وهذا هو الذي أدى بنا بالطبع إلى المشكلات التقنية (الفنية) والاخلاقية الخاصة بقواعد التواصل والحوار في هذه الخطابات الحقيقية: حوار وتواصل بين الذي يملكها وبين الذي يستقبلها ويجعل منها زاداً للحياة. في [إشكالية] "التقني والاخلاقي لتواصل الخطاب الحقيقي"، فإن ما يجب أن ينتج عنه هو أن الخطاب الحقيقي لم يكن مركزاً بالطبع على مسألة الكلمة التي يقولها التلميذ. إن مسألة ما يقوله التلميذ، وما يجب أن يقوله، وما يستطيع قوله لم تكن مطروحة على الأقل كمسألة أولية وأساسية وجوهرية. ولكن ما هو مطروح على التلميذ، كواجب

وكاجراء - كواجب أخلاقي وكإجراء تقني - هو السكوت أو الصمت، ونوع من الصمت المنظم والخاضع لعدد من القواعد الطيعة والمرنة، ولعدد من إشارات وعلامات الانتباه. إذن، تقنية وأخلاق في الصمت، وتقنية وأخلاق في الاستماع، وتقنية وأخلاق في القراءة والكتابة التي تُعتبر بمثابة تمارين وممارسات لتذويت الخطاب الحقيقي (أي جعل الخطاب الحقيقي ذاتياً وتمتلكه الذات). وعندما نلتفت إلى جهة المعلم، بمعنى إلى مَنْ عليه أن يُخَلِّص ويُنْقِذ الكلمة الحقيقية، فإننا نجد بالطبع أن المشكلة مطروحة نجد المشكلة مطروحة عند الذي يقول كلمة الحق، أي عند المعلم) هي: ماذا يقول، كيف يقول، ووفقا لأية قواعد، وبناء على أية إجراءات تقنية، ووفقا لأية مبادئ أخلاقية؟ حول هذه الأسئلة، نلتقي بالمفهوم الذي بدأت أحدثكم عنه في الدرس الاخير: إنه مفهوم الصراحة.

تحيل كلمة الصراحة Parrhêsia، فيما يبدو لي، الى الصفة الأخلاقية، وإلى الموقف الأخلاقي، وإلى الخُلُق êthos إذا شئتم. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنها تحيل إلى إجراء تقني، وإلى الفن/ التقنية وهو أمر ضروري ولازم من أجل نقل الخطاب الحقيقي إلى الذي يحتاجه بغرض أن يشكّل نفسه بوصفها ذاتاً سيدة على نفسها، وذاتاً متمثِّلة الحقيقة(*) بنفسها ولنفسها. إذن، ومن أجل أن يتمكن التلميذ من أن يتلقى الخطاب الحقيقي بالفعل وكما يجب، وفي الوقت الذي يجب، وفي الظروف المناسبة، فإنه يجب أن يكون هذا الخطاب الملقى أو المنطوق من قبل المعلم في الصورة العامة للصراحة. تفيد الصراحة، كما ذكرت لكم ذلك في الحصة الماضية، من حيث الاشتقاق "قول كل شيء". الصراحة هي أن تقول كل شيء. في الواقع، لا يتعلق الامر تحديداً بـ"قول كل شيء" في الصراحة، وإنما يتعلق الأمر بمسألة أساسية فيها وهي ما يمكن أن نسميها بطريقة استفهامية: الحرية التي تقتضي أن نقول ما نقوله كما نرغب في قوله، وعندما نرغب في قوله، وبالشكل الذي نعتقد أنه ضروري لقوله. ترتبط الصراحة كثيراً بالاختيار وبالقرار وبموقف المتكلم،و لقد ترجمها اللآتين بكلمة الحرية libertas.

(*) استعمل فوكو هنا كلمة "véridiction" بدلاً من "érité" ليشير إلى كيفية التحول إلى الحقيقة، وذلك تماشياً مع نهجه في البحث عن العمليات والإجراءات والتحولات، ولكنه استعمل في الدروس السابقة كلمة الحقيقة، ولأننا لم نجد المقابل العربي للكلمة الأولى، أي عملية التحول إلى حقيقة، فإننا احتفظنا بالكلمة الثانية، أي الحقيقة. (م)

لقد أصبح قول كل شيء بصراحة من خلال الحرية، بمعنى: حرية الذي يتكلم. ويستعمل العديد من المترجمين الفرنسيين عبارة "كلام حر/ كلام صريح" franc parler - لترجمة كلمة الصراحة ـ أو الحرية بهذا المعنى ـ ويبدو لي أن هذه الترجمة دقيقة، وسترون لماذا هي كذلك.

هذا هو المفهوم الذي أود دراسته قليلاً الآن. ويبدو لي أنه إذا ما أردنا أن نفهم هذه الصراحة، وهذا الخلق، وهذا الفن والتقنية، وهذا الموقف الأخلاقي، وهذه العملية التقنية أو الإجراء الفني المكتسب من قبل الذي يتكلم، ومن قبل المعلم، ومن قبل الذي يملي، فإن من الأفضل، ـ إذا شئنا أن نبدأ بتحليل سلبي قليلاً ـ مواجهة ومجابهة ومقابلة هذه الصراحة بشكلين يُعدّان من خصومها. نستطيع القول، تخطيطياً، إن لصراحة "الكلام الحر" للمعلم خصمين: الخصم **الأول** هو خصم أخلاقي، وهو يتعارض معه، وعليه أن يكافح ويصارع ضده. إن الخصم الأخلاقي للصراحة هو المدح والإطراء والتملق. والخصم **الثاني** لهذا الكلام الصريح خصم تقني (فني). وهذا الخصم التقني (الفني) هو الخطابة. ولكن على الصراحة أن تبني موقفاً أكثر تعقيداً مع الخطابة مقارنة بالمدح والإطراء والتملق. إن الإطراء أو المدح أو التملق أعداء للصراحة، وعليها أن تتخلص منه. أما بالنسبة للخطابة، فإن على الصراحة أن تنعتق منها، وتتحرر منها، وليس فقط أن تتخلص منها أو تبعدها. على الصراحة أن تتحرر من قواعد الخطابة، وأن تستعملها بصرامة كلما دعت الحاجة إلى ذلك. إذن، هنالك معارضة ومعركة وصراع مع المدح والإطراء والتملق، وحرية وانعتاق مع الخطابة. وكما تلاحظون، فإن الخصم الأخلاقي للصراحة هو المدح والتملق. أما الخطابة فإنها، إذا شئتم، الشريك الغامض والملتبس للصراحة، إنها الشريك التقني (الفني). ولكن، المدح والخطابة مترابطان يقترن الواحد منهما بالآخر، بما أن الأرضية والأساس الأخلاقي للخطابة هو المدح، وبما أن الوسيلة المفضلة للمدح هو استعمال حيل الخطابة.

أولاً، ما هو المدح ولماذا تعارضه الصراحة أو القول الحر؟ إن الواقعة التي تسترعي الملاحظة هي أنه في مختلف نصوص تلك المرحلة، هنالك أدب غزير وكتابة متنوعة حول موضوع المديح والإطراء والتملق. وإنه لأمر يدعو حقاً للملاحظة أن نجد على سبيل المثال عديد الدراسات المتعلقة بالمدح مقارنة على سبيل المثال بالتصرفات الجنسية او المشكلات العائلية كالعلاقة بين الاباء والابناء.

لقد كتب فيلودامس Philodeme[*] ـ وسوف نتحدث عنه كثيراً ـ وهو ابيقوري[١] له دراسة حول المدح[٢]. كما كتب بلوتارخوس دراسة حول الطريقة التي نميّز بها الصديق الحقيقي عن المتملق والمداح[٣]. ورسائل سنيكا تحمل الكثير من الأفكار حول المديح. وما يدعو الى الفضول ـ وسأعود بالطبع إلى هذا النص بشكل دقيق أكثر ـ أن مقدمة الجزء الرابع من **القضايا الطبيعية**، حيث يفترض أن ننتظر كل شيء الا الحديث عن المدح والإطراء، ومع ذلك نجدها مخصصة كلية لهذه المشكلة. فلماذا كل هذا الاهتمام بالمدح؟ ما الذي يجعل من المدح رهاناً أخلاقياً مهماً إلى هذه الدرجة، وفي هذه الممارسة الخاصة بالاهتمام بالنفس، وفي تقنية النفس هذه؟ حسن. نستطيع فهم هذا الاهتمام بالمدح إذا ما قارناه بعيب آخر كان له أيضاً دور رئيسي. فما هو هذا العيب؟ إنه الغضب. كيف ذلك؟ إن الأدب والكتابة حول موضوع الغضب كانت هي أيضاً كتابة غنية ومتنوعة في هذه الحقبة. هنالك في الواقع دراسة منشورة ـ منذ فترة وتقريباً منذ سنتين أو سنة فيما أعتقد ـ في المانيا من قبل شخص يدعى بول رابوف Paul Rabbow، حول المقالات المتعلقة بالغضب في المرحلة الهلنستية، وفي ظل الإمبراطورية العليا Haut - Empire[٤]. بالطبع، فإنني أشير إلى هذا إشارة عابرة. لدينا بالطبع، نص سنيكا: **في الغضب** *De Ira*، كما توجد دراسة حول المراقبة والتحكم في الغضب لبلوتارخوس[٥]، وهنالك نصوص أخرى كذلك. فما هو الغضب؟ إن الغضب هو سلوك/ تصرف عنيف، سلوك/ تصرف غير متحكم فيه يصدر من قبل شخص ما تجاه شخص آخر، بحيث يجد الشخص الغاضب نفسه صاحب حق، وفي وضعية ممارسة سلطة، وبالتالي القدرة على التجاوز/ التعدي. وعندما تطّلعون على هذه الدراسات حول الغضب، فإنكم تدركون أن قضية الغضب مطروحة دائماً على أنها غضب الأب على عائلته وعلى زوجته وعلى أبنائه وعلى منزله وعلى عبيده. أو أنه غضب رب العمل على عماله وعلى من يشرف عليهم، أو هو غضب الجنرال على جنده. وبالطبع، فإنه غضب الأمير على رعيته. بمعنى، أن مسألة الغضب، ومسألة التصرف الذي لا يمكن السيطرة معه على النفس أو استحالة السيطرة على النفس ـ لنقل ذلك بدقة أكثر: استحالة ممارسة السلطة والسيادة على النفس في الوقت الذي نمارس فيه سيادتنا وسلطتنا على

(*) فيلودامس: فيلسوف أبيقوري، قام بعملية "رومنة" الفكر الأبيقوري، ومن أهم أعماله: **في حرية الكلمة**، **في الخطابة**، وسيتم التعريف ببعض مناحي حياته في الصفحات القادمة. (م)

الآخرين ـ هذه المسألة تتنزل في نقطة ترابط واتصال التحكم في الذات والتحكم في الآخرين، وفي حكم ذات النفس وحكم الآخرين. وفي الواقع، إذا كان الغضب في تلك المرحلة يتمتع بهذه الأهمية الكبرى، فذلك لأننا في تلك المرحلة نحاول قدر الامكان ـ ولقد فعلنا ذلك خلال قرون، ولنقل منذ بداية المرحلة الهلنستية إلى نهاية الإمبراطورية الرومانية ـ [أن نطرح] مسألة اقتصاد علاقات السلطة في مجتمع لم تعد بنيته المدينية غالبة ومسيطرة، وبدأت تظهر النظم الملكية الهلنستية الكبرى السابقة على النظام الإمبراطوري، وأصبحت مسألة علاقة الفرد بالسلطة تُطرح بعبارات مختلفة. كيف يمكن للسلطة أن تكون شيئاً آخر غير المنزلة والمكانة المتميزة التي نمارسها كما نشاء وعندما نشاء وطبقاً لهذه المنزلة الأصلية؟ كيف يمكن لممارسة السلطة أن تصبح وظيفة محددة وواضحة ولها قواعدها التي لا تتصل بالمنزلة والمكانة العالية، وإنما بالمهام والوظائف المحددة؟ كيف يمكن لممارسة السلطة أن تصبح وظيفة؟ إن موضوع الغضب يطرح في ظل هذا المناخ الخاص بعلاقة الفرد بالسلطة. وإذا شئتم، فإن الفرق ما بين الملكية والسلطة يتمثل في الآتي: الملكية هي حق الاستعمال وحق التجاوز/ التعدي jus utendi et abutendi[٦]. أما السلطة فهي حق الاستعمال فقط jus utendi. وأخلاق الغضب هي طريقة للتمييز بين ما يمكن أن يكون مستعملاً ومشروعاً من قبل السلطة، وما يعدّ بمثابة تجاوز/ تعدٍ في استعمال السلطة. هذا ما أردت أن أبيّنه لكم [بالنسبة] لمسألة الغضب.

أما مسألة المدح والمسألة الاخلاقية للمدح، فمسألة معكوسة ومتممة في الوقت نفسه. فما هو المدح بالفعل؟ إذا كان الغضب يتمثل في تجاوز/ تعدي [في ممارسة] السلطة، ويقوم به الأعلى على الأدنى، والمتفوق على العادي، فإنكم تفهمون جيداً أن المدح يقوم به من هو أدنى بغرض التصالح ومغالطة المتفوق، أي التصالح مع رحمة المتفوق وفضله ومعروفه... الخ. وكيف يمكن للأدنى أن يتصالح مع فضائل الأعلى والمتفوق؟ كيف يمكن له أن يحوّل، وأن يستعمل لصالحه سلطة الأعلى؟ يمكن له ذلك بعنصر وحيد ووسيلة واحدة وفن واحد يمتلكه وهو: الكلام. بالكلام يستطيع من هو في الأسفل أن يصعد قليلاً إلى الذي في الأعلى وفي السلطة، وأن يحقق ما يريده. إن المدّاح يستعمل اللغة من أجل أن يحصل من الأعلى على ما يريد. ولكن باستخدامه لهذا المدح، فإن صاحب السلطة وصاحب المكانة سيزداد قوة. إن المدّاح يقوي المتفوق، وذلك لأن

المدّاح يحصل على ما يريد من خلال إقناع المتفوق بأنه أكثر جمالاً، وأكثر غنى، وأكثر قوة. . . الخ. وبالنتيجة، فإن المدّاح يحوّل سلطة المتفوق، وذلك من خلال مخاطبته بخطاب كاذب، بحيث يرى المتفوق نفسه صاحب صفات كثيرة وميزات عديدة من القوة والسلطة أكثر مما يملك بالفعل. وعليه، فإن المدّاح والمداهن والمتملق هو الذي يمنعنا من أن نعرف أنفسنا كما هي. والمدّاح هو الذي يمنع المتفوق من أن يهتم بنفسه كما يجب. لدينا هنا جدلية كاملة إذا شئتم، جدلية المدّاح/ الممدوح، بحيث يكون المدّاح بالتعريف والتحديد في وضعية دنيا، ويكون المتفوق في وضعية عليا، ومع ذلك يظهر وكأنه غير قادر على فعل أي شيء بالنسبة للمدّاح، بما أن المتفوق يجد في مديح المداح صورته المتفوقة الخاطئة والمضللة، والتي تتركه في وضعية ضعيفة بالنسبة للمداح، وبالنسبة كذلك للآخرين، وبالنسبة لنفسه ذاتها. إن المدح يجعل الذي يُتوجه إليه ضعيفاً وغير قادر وأعمى. هذا هو، إذا شئتم، المخطط العام للمدح.

وحول هذا المشكل الخاص بالمدح ، لدينا نص محدد للغاية. والحق، أن لدينا سلسلة من النصوص. ولكن النص الذي أريد أن أتوقف عنده، نجده عند سنيكا في مقدمة الكتاب الرابع من **القضايا الطبيعية**(٧) . لدينا هنا، فيما يبدو لي، صورة اجتماعية وسياسية واضحة جداً، وتسمح لنا بأن نحدد قليلاً رهانات هذا المدح. لقد كتب سنيكا **القضايا الطبيعية** عندما كان متقاعداً بمعنى ما، عندما انسحب من ممارسة السلطة السياسية وعندما كان يراسل لوقيليوس ـ الذي كان في ذلك الوقت والياً (حاكماً) على صقلية ـ وكانت هذه المراسلة المشهورة هي التي شغلته في أيامه الأخيرة. لقد كتب إلى لوقيليوس رسائل عديدة، وكتب له أيضاً كتاب: **القضايا الطبيعية** الذي بقي محفوظاً. كما كتب له الكتاب المشهور: **كتاب الأخلاق** الذي ضاع مع الأسف. إذن، إن سنيكا يراسل لوقيليوس، ويبعث إليه بمختلف أجزاء كتاب **القضايا الطبيعية** كلما حررها. ولأسباب غير واضحة تماماً، وعلى كل حال ليست واضحة بالنسبة لي، فإنه بدأ الكتاب الرابع من **القضايا الطبيعية**، الذي كان موضوعه فيما اعتقد يخص الأنهار والمياه(٨)، بدأه باعتبارات حول المدح. وهذا ما يقوله، والنص يبدأ كالآتي: لديّ ثقة كاملة فيك، وأعرف تماماً أنك تتصرف جيداً وكما يجب في وظيفتك كوالٍ. فماذا يعني التصرف الجيد في وظيفة الوالي؟ إن النص يجيب على ذلك بوضوح. إن لوقيليوس يمارس مهامه ويقوم بمهمته ووظيفته. إنه يمارسها من دون أن يتخلى عمّا هو ضروري ولازم

لكي يمارسها على أحسن وجه؛ إنه يستمتع بالراحة/ الفراغ والقراءة /otium litterae. إنها الراحة المجدّة، والمخصصة للدراسة والقراءة والكتابة. . . الخ. وهذا هو العنصر المكمل والمصاحب والمبدأ المنظِّم والضامن لكي يؤدي لوقيليوس وظيفته كوالٍ على أحسن وجه. وبالاعتماد على هذا، أي على هذا الجمع ما بين أداء الوظيفة والدراسة المجدّة، يستطيع لوقيليوس أن يحافظ على مهامه، وأن يحتويها في حدوده continere intra fines. وماذا يعني احتواء الوظيفة التي يمارسها في حدوده؟ يقول سنيكا، عليك أن تتذكر ـ أو كما يقول: عليك أن لا تنسى يا لوقيليوس ـ أنك لا تمارس السيادة السياسية في كليتها imperium ولكنك مجرد والٍ procuratio[٩]. إن استعمال هاتين الكلمتين التقنيتين هنا، لهما دلالة خاصة فيما اعتقد. إن السلطة التي يمارسها لوقيليوس، إنما يمارسها بفضل تفكيره وتأمله المجدّ الذي يصاحبه في ممارسة مهامه وسلطته. إن لوقيليوس يمارس سلطته بشكل جيد، لأنه لا يعتبر نفسه أميراً آخر. إنه لا يمارسها وهو يعتبر نفسه في محل أمير آخر. إنه لا يمارسها وكأنه يمثل السلطة الكلية للأمير. إنه يمارس السلطة كوظيفة محددة بالمهمة التي أوكلت له. إنه مجرد والٍ، والسبب في أن لوقيليوس قد أصبح كذلك، يعود إلى تفرغه ودراسته، من هنا أصبح يمارس السلطة في حدودها وهي هنا حدود الوالي، ولم يقرن نفسه بالسيادة الإمبراطورية. لقد استطاع أن يحتوي نفسه، وأن يكتفي بنفسه tibi tecum optime convenit[١٠].

وهنا نرى كيف أن الفراغ/ الراحة والاجتهاد يمكن أن يلعبا هذا الدور في الحد من الوظيفة التي يمارسها المرء. وذلك لأن الفراغ المجدّ باعتباره فناً في الاهتمام بالنفس له هدف مخصوص وهو أن يجعل الفرد individu يقيم مع نفسه علاقة مطابقة واكتفاء وكفاية، ويجعل الفرد لا يضع أناه الخاصة propre moi، وذاتيته الخاصة في سلطة تتجاوز وتتعدى مهامها الحقيقية. إن السلطة التي يمارسها المرء يضعها في نفسه، وداخل نفسه؛ إنه يحتويها. وانطلاقاً من هنا، وانطلاقاً من هذه السيادة الكلية التي يمارسها على نفسه، فإنه يستطيع أن يحدد ويحدّ من ممارسة مهمته إلى حدود الوظيفة التي أنيط بها وأوكلت إليه، وهذا هو الموظف الروماني الجيد. أعتقد أننا نستطيع استعمال هذه العبارة: يمكنه أن يمارس سلطته بوصفه موظفاً جيداً، وذلك انطلاقاً من هذه العلاقة مع النفس ومن خلال تثقيفها. وهكذا نجد سنيكا يقول له: هذا ما يجب عليك أن تقوم به يا

لوقيليوس. ولكن، بالتأكيد، هنالك قلة من الرجال الذين يقدرون على القيام بذلك، وذلك لأن الغالبية الأخرى، كما يقول، مشغولة إما بحب نفسها أو بالنفور منها. وسواء كان هنالك نفور أو حب، فإنه يؤدي إلى الاهتمام بالأشياء التي هي في الحقيقة لا تستحق الاهتمام. إن الغالبية من الناس مشغولة بالاهتمام بالأشياء الخارجة عن أنفسهم، بل إنهم أكثر من ذلك، إنهم منجذبون ـ نتيجة حبهم لأنفسهم ـ نحو مباهج الحياة، وكل المتع التي تجعلهم يستمتعون بأنفسهم. في هذه الحالة أو تلك، سواء النفور من النفس الذي يؤدي إلى الاهتمام الدائم بالأحداث التي تقع، أو بالعكس حب النفس وبالتالي التمسُّك بالمتع، فإنه في جميع الأحوال، وكما يقول سنيكا، فإن هؤلاء الناس ليسوا أبداً لوحدهم ومع أنفسهم[١١]. وذلك لأنهم لا يعرفون أبداً هذه العلاقة الممتلئة والمتطابقة والمكتفية التي تجعلهم وتتركهم في غنى واستقلال ولا يشعرون أنهم في تبعية نحو أي شيء، سواء تعلق الأمر بالمصائب التي تهددنا، أم بالمتع التي نصادفها أمامنا أو نحصل عليها. وفي حالة عدم الاكتفاء هذه التي تجعلنا لا نكون لوحدنا أبداً، وعندما نكون كارهين لأنفسنا أو محبين أكثر لأنفسنا، تظهر عدم القدرة هذه على أن نكون لوحدنا، وهنا بالضبط في هذه الحالة والوضعية، يظهر شخص المدّاح وتتسارع مخاطر المدح والإطراء. في وضعية عدم العزلة، وفي حالة عدم القدرة على الإقامة مع النفس هذه العلاقة الممتلئة والمتطابقة والمكتفية[*]، فإن الآخر يندخل من أجل أن يملأ بكيفية ما هذا النقص وهذا الفراغ وهو الذي سيحلّ محل عدم التطابق والاكتفاء، أو بالأحرى يعوض عدم التطابق والاكتفاء بخطاب لن يكون أبداً خطاب الحقيقة الذي يمكِّننا من أن نقيم العلاقة مع أنفسنا، ونؤسس سيادتنا التي نمارسها على أنفسنا. سيُدخل المدّاح والمتملق خطاباً غريباً؛ إنه الخطاب الآخر، إنه خطاب المدّاح. وهذا الخطاب سيكون خطاباً كاذباً. وهكذا، سيجد الشخص الممدوح نفسه بحكم عدم الكفاية التي يُعانيها في علاقته بنفسه، في وضعية التابع للمدّاح الذي هو الآخر، والذي يمكن له أن يحوّل مديحه إلى هجاء وإلى مصيدة... الخ. وهكذا يُصبح تابعاً لهذا الآخر، وتابعاً أكثر لهذا الخطاب الخاطئ والكاذب الذي يقدمه المدّاح. إن الذاتية، ومثلما نقول، أي علاقة النفس بالنفس المميزة بالمدح هي، إذن، علاقة غير مكتفية

(*) قد تكون هذه هي اهداف الاهتمام بالنفس : تحقيق الامتلاء والمطابقة والاكتفاء.

وتحتاج إلى الآخر، وهي علاقة خاطئة لأنها تتم من خلال كذب الآخر. من هنا، يمكن أن نستخلص خلاصة وبالطبع، بعض الملاحظات.

الخلاصة هي أن الصراحة (الكلام الحر، الحرية) هي تحديداً مناهضة المدح ومضادة للمدح. إنها مناهضة للمدح بهذا المعنى: إن الذي يتحدث في الصراحة ويتحدث إلى الآخر، إنما يتحدث معه بطريقة تمكنه وتجعله قادراً على أن يكوّن مع نفسه علاقة استقلال وامتلاء واكتفاء، وهذا خلاف ما يحدث في المدح. إن الهدف النهائي للصراحة ليس أن نترك الذي يستمع والذي نوجِّه إليه الخطاب في حالة من التبعية للذي يتحدث، وهو ما يحدث في حالة المدح، بل هدف الصراحة هو أن تعمل بحيث أن الذي نوجِّه إليه الحديث يوجد في لحظة ما، وفي وضعية ما، لا يكون فيها في حاجة إلى خطاب الآخر. كيف ولماذا لا يكون في حاجة إلى خطاب الآخر؟ لأن خطاب الآخر خطاب حقيقي. وفي حالة ما إذا نقل إلى الآخر الخطاب الحقيقي، فإن هذا الأخير سيُدخل وسيستبطن هذا الخطاب الحقيقي ويُذَوِّتَه، من هنا فهو يتجاوز علاقته بالآخر. إن الحقيقة التي تمرّ من هذا إلى ذاك في حالة الصراحة تضمن وتحفظ استقلالية الآخر الذي استقبل الكلمة مقارنة بالذي ألقاها أو نطقها. هذا ما يمكن لنا أن نقوله، فيما اعتقد، حول التقابل ما بين المديح/ الصراحة (الكلام الحر). وأريد أن أضيف إلى هذا ثلاث ملاحظات.

ستقولون لي إن مسألة هذا المدح بوصفه مقابلة لتوجيه الروح الحقيقية والصافية، وأن هذه الخشية من المدح ونقد المدح لم ينتظرا النصوص التي حدثتكم عنها، نصوص المرحلة الهلنستية والإمبراطورية حتى نلتقي بهما. فقبل كل شيء، هنالك نقد أفلاطون للمدح ولقد بيّنه في سلسلة من النصوص[١٢]. وإنني أريد أن أقدم على ذلك الملاحظة الآتية: إن المديح الذي يتحدث عنه أفلاطون ويعارضه بالعلاقة الحقيقية بين الفيلسوف والتلميذ هو مدح متعلق بشكل أساسي بالمحب تجاه الغلام. في حين أن المدح المعني هنا ـ في النصوص التي أحدثكم عنها: النصوص الهلنستية، وبخاصة الرومانية ـ هو مدح لا يتصل إطلاقاً بحب الشيخ/ الفيلسوف للغلام/ التلميذ، وإنما هو مدح يمكن أن نقول عنه إنه اجتماعي سياسي. إن عماد وسند هذا المدح ليس هو الرغبة الجنسية، وإنما الوضعية الدونية والسفلية للمرء مقارنة بالآخر. وهذا ما يحيل إلى ممارسة توجيه الروح والنفس التي حدثتكم عنها، والتي تختلف كثيراً عن تلك الممارسة التي

نلقاها في الحوارات السقراطية الأولى: ويتمثل هذا الاختلاف في أن الموجه والمدير في الأوساط اليونانية والرومانية في تلك المرحلة، لم يعد ذلك الشيخ/ الحكيم المالك للحقيقة التي يؤولها الشباب في الساحة العامة، ويدعوهم فيها إلى الاهتمام بأنفسهم. إن الموجه والمدير هو ذلك الشخص الذي يكون في وضعية اجتماعية دنيا وسفلى مقارنة بمن يتوجه إليهم؛ إنه شخص مأجور، وشخص نعطيه نقوداً، وشخص ندعوه ليقيم عَندنا كمستشار دائم، وليقول لنا ما يجب القيام به في هذه الحالة أو تلك من الحالات السياسية، أو في هذه الحالة أو تلك من الحالات الخاصة؛ إنه الشخص الذي نطلب منه نصائح في مجال التصرف والسلوك، وذلك كل ما دعت الضرورة إلى ذلك. إنه مثل فرد في العائلة أو هو بالأحرى مثل علاقة زبون بالمالك. إن هذا التحول الاجتماعي للموجِّه والمدير مقارنة بالذي يوجِّهه، تجب ملاحظته لأنه على قدر كبير من التميز. وأعتقد أن هذا هو أحد الأسباب التي جعلت مسألة المدح والإطراء مهمة للغاية. إن وضعية المدير والموجِّه باعتباره مستشاراً خاصاً داخل العائلة الكبيرة أو في حلقة ارستقراطية تُطرح بالفعل بكيفية وصيغة وشكل مختلف تماماً مقارنة [بالطريقة التي طُرحت بها] في اليونان القديمة أو المرحلة الكلاسيكية لمسألة المدح والإطراء. وهنالك كذلك حول هذا الموضوع ملاحظة جالينوس Galien(*) ـ وسنعود إلى نص جالينوس بعد قليل ـ الذي يبدو أنه غريب بعض الشيء، ولكن يمكن شرحه وفهمه في سياقه على ما أعتقد. يقول جالينوس: إن الذي يوجِّه لا يجب أن يكون غنياً أو قوياً(١٣). وبالفعل، فإن هذه الملاحظة، فيما اعتقد، لا يمكن فهم معناها إلا بمقارنتها، وذلك بالقول إنه يجب على الموجِّه/ الناصح أن لا يكون ثرياً جداً وقوياً جداً مقارنة بالموجَّه/ المرشد/ المعلم.

ويرتبط هذا المشكل المتعلق بالمدح بمشكل سياسي عام. ففي الوقت الذي نكون فيه تحت حكم الإمبراطورية، وهو شكل سياسي أكبر من دستور المدينة، بل أكبر من التنظيم العام للدولة، فإن ما يهمّ في مثل هذا الحكم هو حكمة وفضيلة الأمير وصفاته الأخلاقية ـ كنا نتحدث، كما تذكرون عن ماركوس أورليوس(١٤). إذن، ما أن نكون في هذه الوضعية حتى تُثار بالتأكيد مسألة الإدارة

(*) كلاوديوس جالينوس (١٣١ ـ ٢٠١) طبيب يوناني من مؤسسي الطب والصيدلة في العصر القديم. كان له تأثير كبير على الطب في العصور الوسطى، ومن أهم أعماله: **الروح وانفعالاتها، وظائف أعضاء جسم الإنسان**... الخ. (م)

والتوجيه الأخلاقي للأمير. فمن سيُسدي النصائح إلى الأمير؟ من سيكون مربي الأمير؟ من سيحكم روح الأمير الذي سيحكم العالم كله؟ هنا تطرح بالطبع مسألة الصراحة تجاه الأمير أو مصارحة الأمير. إن الصراحة مرتبطة بوجود السلطة الشخصية، وبالدائرة الخاصة بالأمير، وتُعتبر هذه الظاهرة جديدة في الوسط الروماني. ويرتبط هذا المشكل الجديد في الوسط الروماني بمشكلة تقديس الإمبراطور. فلم تكن المسألة السياسية الأساسية في الإمبراطورية الرومانية في تلك الحقبة هي حرية الرأي، وإنما كانت مسألة كيفية قول الحقيقة إلى الأمير(١٥): من يقول الحقيقة للأمير؟ من يتحدث بصراحة إلى الأمير؟ كيف يمكن لنا أن نقول الصدق إلى الأمير؟ من سيقول إلى الأمير ما هو عليه ليس بوصفه إمبراطوراً، وإنما بوصفه رجلاً وإنساناً، ومن أنه ليس من الضروري أن يكون الأفضل طُراً، وإنما يجب النظر إليه باعتباره ذاتاً عاقلة، وباعتباره كائناً إنسانياً ليس إلا (هذا ما كان يقوله ماركوس أورليوس). ويجب أن تقوم قواعد حكمه على أساس موقفه الأخلاقي تجاه الأشياء والبشر والعالم والله، بما أنه هو من يمثل قانون القوانين، والقاعدة الداخلية التي يجب أن تقوم عليها كل سلطة مطلقة. وهكذا ستحتل مسألة الصراحة في أخلاق الأمير مكانة أساسية.

لنترك الآن جانباً مسألة الصراحة (الكلام الحر/ المدح)، ولننظر في الخصم الآخر والشريك الآخر، إذا شئتم، للصراحة ألا وهو الخطابة. هنا سأختصر الأمور كثيراً، لأنها معروفة جداً. إننا نعرف الخطابة أكثر مما نعرف المدح والإطراء. لنقل ما يلي إجمالاً: تتحدد الخطابة باعتبارها أولاً تقنية لها إجراءات وغاية لا تتمثل في قول الحقيقة، وإنما في إقناع من تتوجه إليهم سواء كان ذلك بالحقيقة أم بالكذب. إن تحديد أرسطو في كتاب **الخطابة** واضح: القدرة على الإقناع(١٦). أما مسألة مضمونها وحقيقة خطابها المُقال فغير مطروحة. إنها مثل ما يقول الأثيني: «فن ظرفي لإقناع المستمع»(١٧). وكذلك كنتليانوس Quintilien وجهوده التي تعرفونها في تقريب مسائل الخطابة أو فن الخطابة أو فن الإلقاء l'art oratoire، من المواضيع الفلسفية الكبرى في مرحلته، حيث طُرحت مسألة الحقيقة ومسألة الخطابة. كان كنتليانوس يقول: بالطبع فإن الخطابة لا تشكل تقنية، لأنها فن الإقناع الذي لا يتم إلا بالأشياء الحقيقية. إنها فن يقنع المستمع بشيء حقيقي، كما يستطيع أن يقنعه بشيء غير حقيقي. ولكن في هذه الحالة، كما يقول، هل

يمكن لنا أن نتحدث حقيقة عن فن/ تقنية؟(*)[١٨] إن كنتليانوس يعلم جيداً بوصفه خطيباً وله تكوين فلسفي، أنه لا يمكن الحديث عن فن فعال إذا لم يرتبط بالحقيقة. وذلك لأن التقنية أو الفن المرتبط بالكذب لن يكون فناً حقيقياً ولن يكون فعالاً. لذا، أجرى التمييز الآتي: إن الخطابة هي بالتأكيد تقنية وفن، وتحيل إلى الحقيقة كما هي معروفة عند المتلقي/ المستقبل، وليس إلى الحقيقة كما هي عند الخطيب[١٩]. وهكذا نجده يقول إن أفضل جنرال هو الذي يكون قادراً على إقناع جيشه بأن العدو الذي سيواجهه ليس قوياً ولا شجاعاً، في حين انه كذلك في الواقع . إذن، إن أفضل جنرال هو ذلك الذي يتمكن من إقناع جنوده بالكذب. كيف له أن يقوم بذلك؟ يقوم بذلك لأنه من جهة يعرف حقيقة الوضع، ومن جهة أخرى يعرف الوسائل الحقيقية التي بواسطتها يمكن أن يقنع شخصاً ما بالحقيقة كما يمكن أن يقنعه بالكذب. وبالنتيجة، فإن كنتليانوس يبيِّن كيف أن الخطابة بوصفها تقنية مرتبطة بالحقيقة ـ الحقيقة المعروفة، الممتلكة، المتحكَّم فيها من قبل الذي يتحدث أو من قبل الخطيب ـ ولكنها غير مرتبطة بالحقيقة من جهة من يوجَّه إليه الكلام أو الخطاب (المستمع). وعليه، فإن الخطابة فن قادر بالتأكيد على الكذب. وهذا هو الأمر الأساسي في الخطابة. إن الخطابة تتعارض والخطاب الفلسفي، كما تتناقض والتقنية الخاصة بالخطاب الفلسفي، وبشكل خاص مع الصراحة، لأنه لا يمكن أن يكون في الصراحة إلا الحقيقة. وحيثما لا تكون هنالك حقيقة، لا تكون هنالك صراحة أو كلام حر. إن الصراحة هي نقل للحقيقة العارية ذاتها، بمعنى ما. إن الصراحة تضمن بالصورة الأكثر مباشرة هذا النقل paradosis، وهذا النقل للخطاب الحقيقي من الذي يملكه إلى الذي يجب أن يستقبله، وإلى الذي يمكن أن يستعمله، وإلى الذي عليه أن يُذَوِّتَه. إنها الوسيلة والأداة لهذا النقل، ولا تقوم بشيء آخر سوى تقديم حقيقة الخطاب الحقيقي، أي الحقيقة العارية من كل تزيين وزخرفة.

ثانياً، الخطابة كما تعرفون هي فن مُنظَّم وفقاً لقواعد وإجراءات منظمة. وهي فن يُتعلم ويُدرس. ويذكر كنتليانوس أن لا أحد على الإطلاق قد تجرأ وشكك في أن الخطابة فن يتم تعليمه وتدريسه[٢٠]. وكما يقول، فحتى الفلاسفة من

(*) يستعمل ميشيل فوكو في ترجمته للكلمة اليونانية tekhnê كلمتي تقنية technique وفن art على حد سواء. (م)

المشائيين والرواقيين يعترفون بها (وبالطبع فإنه لا يشير إلى الأبيقوريين الذين يقولون عكس ذلك تماماً)[٢١]: إن الخطابة فن، وفن يُتعلم ويُدرس. ويضيف: «هل هنالك شخص بعيد إلى هذه الدرجة، ليس فقط عن كل ثقافة وإنما عن كل معنى عام ومشترك، حتى يفكر بأنه يمكن أن يوجد فن الحدادة وفن الخياطة وفن صناعة الزجاج، في حين أن الخطابة، هذا الأثر المهم جداً والجميل، والذي بلغ المستوى الذي نعرفه، ليست مشفوعة بفن، ومن دون أن تكون هي ذاتها فناً؟»[٢٢]. إذن، الخطابة هي بالتأكيد فن. ولكن هذا الفن محكوم بأي شيء؟ ثمة نصوص بعامة، ونصوص كنتليانوس بخاصة واضحة جداً في هذا الشأن، والأمر نفسه عند شيشرون. إن هذا الفن وقواعده غير محدد بالعلاقة الشخصية أو الفردية، ولنقل أكثر من ذلك بواسطة "الوضعية التكتيكية" التي هي وضعية المتحدث في مقابل الذي يُوجَّه إليه الكلام. ليست لعبة الأفراد هي التي تحدد قواعد الخطابة كما هي مفهومة في تلك المرحلة. وليست هي أيضاً، ويجب أن نتذكر ذلك، ببعيدة عما نقوله في بعض الأحيان اليوم وهو أن الخطابة القديمة كانت لعبة تتم بواسطة الوحدات الداخلية للغة. إن إمكانيات وقواعد الخطابة، وما يحددها بوصفها فناً، لا تتصل فقط بخصائصها أو مميزاتها أو صفاتها اللغوية. إن ما يحددها بالنسبة لشيشرون وكنتليانوس هو بالأساس، وكما تعرفون، الموضوع المعالج أو الموضوع المطروق[٢٣]. فما نتحدث [فيه] هو المهم. فهل يتعلق الأمر بقضية ندافع عنها، أم بحديث أمام جمعية الحرب والسلام، أم بدرء تهمة ارتكاب جريمة... الخ؟ إن هذه اللعبة المتعلقة بالموضوع الذي نتناوله هو الذي يحدد بالنسبة للخطابة كيف يجب أن ينتظم الخطاب، وكيف يمكن أن يكون سرد الأحداث narratio، وكيف يمكن عرض الحجج الموافقة والمعارضة، المؤكِّدة والنافية. إن هذا الموضوع، وهذه الإحالة إلى الخطاب في كليته، هو ما يجب أن يشكل وما يجب أن تشتق منه القواعد الخطابية لهذا الخطاب.

أما في الصراحة، فان المسألة متعلقة بشيء آخر. وبداية، فإن الصراحة ليست فناً. إنني أقول هذا بشيء من التردد، بما أنه وكما سترون بعد قليل، هنالك من يحدد الصراحة بوصفها فناً، إنه فيلودامس في كتابه: **في الصراحة** الذي سأعود إليه. وعلى كل حال، وبشكل عام ـ والحال فإن هذا الأمر واضح عند سنيكا ـ فإن الصراحة، والكلام الحر، والحرية، ليست فناً. وسأعود لاحقاً إلى نصوص سنيكا، وبشكل خاص إلى الرسالة رقم ٧٥، حيث نجد فيها نظرية حقيقية في

الكلام الحر الذي هو ظاهرياً ليس كلاماً منظماً مثل الفن، وليس مقدماً على أنه فن. ولكن ما يميز هذه الصراحة كونها محددة ليس من خلال مضمونها الخاص، والمضمون المعطى أساساً، وإنما بالحقيقة. فما الذي يحدد الصراحة بوصفها ممارسة خاصة، وباعتبارها ممارسة خاصة للخطاب الحقيقي؟ ما يحددها هو قواعد الحذر، وقواعد الأهلية، والشروط التي تقتضي أن نقول الحقيقة في لحظة ما، وبشكل معين، وفي ظروف معينة، ونقولها إلى هذا الفرد أو الشخص في حال ما إذا كان قادراً على الاستقبال/ التلقي، وعلى استقبال أفضل في اللحظة التي يكون [هو] فيها. بعبارة أخرى، إن ما يحدد قواعد الصراحة بشكل أساسي هو المناسبة kairos، وذلك وفقاً لظروف الأفراد وعلاقاتهم فيما بينهم، واللحظة التي نختارها لقول الحقيقة. إن الصراحة تتبع المستقبل/ المتلقي، واللحظة التي نتوجه فيها إليه، حيث يجب أن تعدِّل الصراحة، وأن تحوِّل ليس مضمون الخطاب الحقيقي، وإنما الشكل الذي يقدم فيه هذا الخطاب[...][*]. وسأقدم لكم مثالاً على ذلك من كنتليانوس نفسه، وذلك بخصوص تعليم الأخلاق، أو بالأحرى بجزء من الأخلاق المتعلق بما يجب على أستاذ الخطابة أن يقدمه. يشرح كنتليانوس ذلك بقوله: يجب أن يُعهد التلميذ إلى أستاذ الخطابة بأقصى سرعة ممكنة، وأنه لا يجوز التأخر في ذلك، لأن لأستاذ الخطابة دورين عليه أن يلعبهما ويؤديهما. عليه بالطبع أن يعلِّم الخطابة، ولكن لديه دوراً أخلاقياً أيضاً[٢٤]. وهذا الدور الأخلاقي [يعني من بين ما يعني] مساعدة الفرد في أن يكون نفسه، وأن يكون على علاقة متطابقة مع نفسه. فكيف يتم ذلك؟ يقدم كنتليانوس مجموعة من القواعد[٢٥] التي لا يستعمل فيها كلمة الحرية، ولكنها نصائح عملية تتناسب في عمومها مع الصراحة. يقول: لا يجب أن نفرِّط في استعمال القسوة ، ولا أن نرخي العنان للتلميذ، ولا أن نسمح له بأن يكون متعجرفاً مع المعلم وما يقوله المعلم. ويواصل كنتليانوس قائلاً: على كل حال، من الأفضل جداً إعطاء النصائح أولاً قبل أن نعاقب المخطئ. يجب، كما يقول، أن نجيب بطيبة خاطر على الأسئلة. ويجب مساءلة أولئك الذين يبقون ساكتين وصامتين. يجب تصحيح جميع الأخطاء التي يمكن أن يقع فيها التلاميذ، ويجب القيام بها من غير غلظة. ويقول أخيراً: يجب على المعلم نفسه أن يتناول الكلمة مرة واحدة في اليوم على

(*) نسمع فقط: «... نشر وعرض بوصفها ممارسة، وتأمل، وحذر تكتيكي، لنقل ما بين الذي يملك الحقيقة ومن يجب أن يستقبلها».

بالنسبة لسنيكا، فإن النص المرجع ـ حول هذا الموضوع "الحياة بوصفها اختباراً" ـ هو بالتأكيد كتابه: **في العناية** *De Providentia*، وهو موضوع من المواضيع القديمة في الرواقية، ويتعلق بالله بما هو أب (أب بالنسبة للعالم،و أب بالنسبة للبشر)، والذي يجب الاعتراف به وتشريفه بناء على هذه العلاقة العائلية. فيما عدا ذلك، يستنتج سنيكا من هذا الموضوع القديم والمعروف جداً القائل بأن الله هو الأب، جملة من النتائج المهمّة. يقول سنيكا: الله هو الأب، بمعنى أنه ليس هو الأم. أريد أن أقول التالي: إن ما يميز الأم هو تساهلها وتسامحها مع أطفالها. لقد وُجدت الأم ـ وهنا يحيل بشكل ظاهر ومن دون شك إلى ما يمكن أن يكون لعلاقة الأمومة بالطفل ـ من أجل السهولة والمسامحة. إنها موجودة من أجل أن تقدم الموافقات والمسموحات. إنها موجودة من أجل المواساة. . . الخ[1]. في حين أن الأب هو المعني بالتربية. ويستعمل لهذا الغرض عبارة في غاية الأهمية. يقول سنيكا: الأب هو بالنتيجة الله باعتباره الأب المحب بشجاعة وبقوة Amat fortiter[2] (وسيكون هنالك نوع من السلم القوي أو الشجاع وسيكون مهماً لاحقاً)[3]. الحب بقوة أو بشجاعة، والحب بطاقة لا تعرف التعب، وبعزم لا يعرف التراجع والتردد، هو بالطبع حب صارم. فماذا يعني أن تحب بقوة وطاقة لا تعرف التعب والفشل؟ يعني أن تسهر وأن تعتني بأن يكون المحب مكوّناً كما يجب: أي أنه من خلال التعب والصعاب وحتى المعاناة، يتمكن من إعداد أبنائه للمشاق والصعوبات الحقيقية والواقعية، والآلام الفعلية، والنكبات والمصائب والمآسي التي يمكن أن تحدث لهم. وأن نحب بقوة وشجاعة وطاقة، فهذا يعني أن تضمن تربية قوية للرجال الذين سيصبحون بدورهم أقوياء وأشداء. إذن، يجب تصور حب الله الأبوي للبشر ليس على شاكلة الأمومة ونموذجها المتسامح والمهتم، ولكن يجب تصوره في شكل الحذر التربوي بالنسبة للبشر. الحذر التربوي، ومع ذلك هنالك مفارقة في كتاب سنيكا حول العناية حاول أن يشرح أسبابها، وأن يجد لها حلولاً. المفارقة هي التالية: في هذه الشدة والصرامة التربوية، يقوم الأب ـ الله بنوع من التمييز بين البشر الأخيار والبشر الأشرار. والتمييز يظهر مفارقة بينة، بما أننا نرى دائماً أن البشر الأخيار الذين يُعدّون مفضّلين بواسطة العناية هم الذين يكدون ويعملون ويتعبون من أجل أن يخطوا أو يرسموا الطرق الصعبة والوعرة في الحياة، ويواجهون دائماً صعوبات ونكبات ومآسي ومعاناة. في حين أننا نرى أضدادهم من الأشرار

مرتاحين، ويقضون حياتهم في المتع والمباهج التي لا يعكر صفوها أحد. وهنا يقول سنيكا إن هذه المفارقة يمكن تفسيرها بيسر وسهولة. في الواقع إنه لمن المنطقي والعقلي جداً أن يكون الأشرار في هذه التربية مفضلين، والأخيار مظلومين ويخضعون للاختبار دائماً. ذلك لأنه وكما يقول، فإن هؤلاء الأشرار الذين تركهم الله لملذاتهم، ومهملاً تربيتهم، لأنه يعرف تماماً أن التربية لا تنفع معهم، في حين أن الأخيار، أولئك الذين يحبهم، فإنه يخضعهم للاختبار من أجل أن يقوّيهم ويشدّ من عزمهم، ويجعلهم شجعاناً وأقوياء، وبذلك فإنه يعدّهم ويحضّرهم. إن الله يعدّ Sibi[٤]. إن الله يعدّ من أجله البشر الذين يحبهم لأنهم أخيار. يعدّهم من أجله، وذلك من خلال سلسلة من الاختبارات التي تقتضيها الحياة. لذا أعتقد أنه من المهم أن نتوقف قليلاً عند هذا النص، لأنه يتضمن على الأقل فكرتين أساسيتين.

أولاً، هذه الفكرة. ترون أن لدينا هذه الفكرة وهي أن الحياة مع نظامها من الاختبارات، تصبح كلها تربية في تربية. وعليه، فإننا ننقل أو بالأحرى نعيد نقل تلك الأشياء التي طرحتها عندما بدأنا من **ألقيبيادس**. تذكرون أن الاعتناء والاهتمام بالنفس (ثقافة النفس. . . الخ) كانت البديل الأساسي لتربية غير كافية، وأن الاهتمام بالنفس ـ أنا لا أقول إنها موجودة في كل الأفلاطونية، ولكن على الأقل في **ألقيبيادس**[٥] ـ كانت تمثل شيئاً ما على الشاب أن يمارسها كما يجب أثناء إعداده انسياسي أو مسيرته السياسية حتى يستطيع أن يمارس السياسة كما يجب. ولقد رأينا تعميم هذه الفكرة، فكرة الاهتمام بالنفس، وحاولت أن أبيّن لكم كيف أنه في هذه الثقافة الخاصة بالنفس في المرحلة الهلنستية والإمبراطورية، أن "الاعتناء بالنفس" لم يكن فقط التزاماً وواجباً بالنسبة للشاب، وذلك نظراً لعدم الكفاية التربوية، بل يجب الاعتناء بالنفس طوال مدة الحياة[٦]. وهكذا نجد الآن فكرة التربية، ولكن تربية عامة كذلك: فالحياة كلها يجب أن تكون تربية للفرد. إن ممارسة الاهتمام بالنفس يجب أن تُباشَرها وأن تشرع فيها منذ بداية المراهقة أو طور الشباب إلى نهاية الحياة، وأن هذه الممارسة تدخل ضمن مخطط للعناية يجعل الله يستجيب سلفاً بمعنى ما، وينظم من أجل هذا التكوين لذات النفس، وممارسة النفس هذه، عالماً يكون بالنسبة للإنسان له قيمة تكوينية [أي عالم له قيمة تكوينية للإنسان. م. ف]. بتعبير آخر، إن الحياة كلها تربية. وإن الاعتناء بالنفس مرفوع الآن إلى سلم الحياة كلها، وهذا يتطلب منا أن نربي أنفسنا من

الأقل، والأفضل أن تكون مرات عديدة في اليوم حتى يتمكن مستمعوه من "أن يتأثروا" بما يقول. «لا شك في أن القراءة تقدم أمثلة للمحاكاة والتقليد، ولكن الكلمة الحيّة هي الغذاء المفيد، وبخاصة عندما تكون كلمة المعلم، ويكون التلاميذ على قدر جيد من التكوين، ويقدّرون معلمهم ويجلّونه»[٢٦].

وهنا نصل، فيما اعتقد، إلى الاختلاف الثالث ما بين الخطابة والصراحة. للخطابة وظيفة أساسية ألا وهي التأثير في الآخرين، وتسمح بتوجيه مداولات المجالس، وقيادة الشعب، وقيادة الجيش. . . الخ. إنها تؤثر في الآخرين، ولكن ودائماً لما فيه مصلحة المتحدث (الخطيب). إن الخطيب عندما يكون بالفعل خطيباً متمكناً، وليس مجرد محام موكول على قضية، فإنه يبعث بالبرق والصواعق[٢٧] كما يقول كنتليانوس، ويجمع ويحشد من أجل أن يعلي مجد الحاضر، والمجد الذي سيخدمه حتى بعد مماته. وبالعكس، فإن الصراحة لها هدف آخر مغاير جداً، وغاية أخرى مخالفة. إن وضعية الذي يتحدث والذي نتحدث إليه هي وضعية مختلفة تماماً. بالطبع، فإن في الصراحة تأثيراً على الآخرين، ولكن ليس من أجل أن يُطلب من المتلقي شيئاً معيناً، أو من أجل قيادته، أو من أجل دفعه نحو القيام بشيء من الأشياء. يتعلق الأمر بشكل أساسي بدفعه، وذلك من خلال التأثير عليه، إلى أن يكوّن مع نفسه علاقة سيادة تميزه كذات حكيمة، وذات فاضلة وصالحة، وذات بلغت كل السعادة الممكنة في هذا العالم. وبالنتيجة، إذا كان هذا هو هدف الصراحة، فإننا نرى جيداً أن الذي يمارس الصراحة ـ المعلم ـ ليس له أية فائدة أو منفعة مباشرة وشخصية في هذه الممارسة. إن ممارسة الصراحة يجب أن تكون أساساً محكومة ومنقادة بالسخاء والكرم. إن السخاء والكرم تجاه الآخر يقع في قلب الالتزام الأخلاقي للصراحة. لنقل ذلك بكلمة، إن الصراحة هي، إذن، شيء مختلف في بنيتها الذاتية، ومختلفة تماماً ومتعارضة كلية مع الخطابة. بالطبع، وكما قلت لكم في البداية، فإن هذا التقابل ليس بمثل التقابل القائم ما بين الصراحة والمدح والإطراء والتملق. وذلك لأن المدح يمثل العدو الحقيقي للصراحة، وبالتالي على الصراحة أن تتخلص منه نهائياً وجذرياً. أما علاقتها بالخطابة فهي بعكس ذلك. بالتأكيد، إنهما تختلفان في البنية وفي الرهان، وبالتالي فإن الخطابة والصراحة ممارستان مختلفتان بالفعل. ولكن هذا لا يعني القول إنه وبغرض تحصيل بعض النتائج التي نفترضها، ومن الوجهة التكتيكية، فإن الصراحة تستدعي بعض العناصر

والإجراءات المتصلة بالخطابة. لنقل إن الصراحة متحررة ومنعتقة من قواعد الخطابة أساساً، وأنها لا تأخذ بها إلا بشكل نسبي، وأنها لا تستعملها إلا إذا كانت في حاجة إليها. طبعاً، هنا نلمس سلسلة من المشاكل ما بين الخطابة والفلسفة والتي سأشير إليها فقط، لأنه من المعروف أنها تمثل أكبر نزاع في الثقافة القديمة[٢٨]. لقد انفجر هذا النزاع، كما تعلمون، منذ القرن الرابع ـ الخامس قبل الميلاد، وأخترق الثقافة القديمة كلها. وأخذ أبعاداً وكثافة جديدة في مرحلة الإمبراطورية العليا التي أحدثكم عنها، وبخاصة مع ظهور جديد للثقافة اليونانية، وظهور لما نسميه بالسفسطائية الثانية، أي ثقافة أدبية جديدة، وثقافة خطابية جديدة، وثقافة خطابية وشفوية وقانونية جديدة ستعارض بقوة ـ في نهاية القرن الأول وخلال القرن الثاني ـ هذه الممارسة الفلسفية المرتبطة بالاهتمام بالذات[٢٩]. وبذلك، إذا شئتم، نستخرج ونبرز قليلاً الصراحة من هاتين الصورتين المرتبطتين بها، والمتعارضتين معها (المدح والخطابة)، وهو ما سمح لنا بتقديم تعريف لماهية الصراحة حتى وإن كان سلبياً.

والآن، وإذا ما أردنا أن نعرف إيجابياً ماهية الصراحة، فإننا نستطيع أن نتوجه إلى ثلاثة نصوص تناولت هذه المسألة مباشرة، واقترحت تحليلاً مباشراً لماهية الصراحة. وهذه النصوص الثلاثة هي: الأول، نص فيلودامس: **في الصراحة**، الذي حدثتكم عنه. والنص الثاني هو نص الرسالة رقم ٧٥ لسنيكا. والنص الثالث لجالينوس: **بحث في الانفعالات**، الذي يبدأ بتحليل الطريقة التي يجب أن نستعمل فيها الصراحة في علاقات التوجيه. سأنظر في هذه النصوص الثلاثة، ولكن ليس وفقاً للترتيب التسلسلي، وذلك بسبب نقائص في التدوين لا تسمح برسم مسار التطور، ولا بتحديده بطريقة واضحة، ولذلك لا جدوى من متابعة التسلسل التاريخي. ولذا يبدو لي، ونظراً لتعقد النصوص ومستويات التحليل، فإنه من الأفضل أن نبدأ بنص فيلودامس الذي سيقدم لنا نوعاً من الصورة المؤسساتية للعبة الصراحة[٣٠]، ثم ندرس لاحقاً نص جالينوس ـ مع انه متأخر جداً لأنه يعود إلى نهاية القرن الثاني[٣١] ـ الذي يقدم صورة لماهية الصراحة في علاقتها الفردية بالمدير والموجِّه والمرشد، وأخيراً [سنعود] إلى نص سنيكا ـ منتصف القرن الأول[٣٢] ـ وهو النص الذي يتميز بالعمق في تحليل الصراحة، في اعتقادي.

أولاً نص فيلودامس. إن فيلودامس كما تعلمون، فيلسوف أبيقوري، أقام في روما في نهاية عهد الجمهورية، وكان المستشار الفلسفي الخاص لـ لوقيوس بيسو

Lucius Piso[٣٣]. إن هذا الفيلسوف مهم للغاية، لأنه كتب عدداً من الأشياء المعتبرة، ثم لأنه يُعدّ أحد المؤسسين، وأحد الملهمين لهذه الحركة الأبيقورية في نهاية القرن الأول قبل المسيح وبداية القرن الأول ما بعد [يسوع المسيح]. وهو الذي كان مرجعاً ثابتاً لمختلف الحلقات الأبيقورية التي نعرفها في نابولي وكامباني، وفي روما أيضاً. وإذا شئتم، فإنه من فيلودامس إلى غاية مسّينا Mécène، كانت هذه الحياة المكثفة من الأبيقورية الرومانية منقادة بنصوص فيلودامس. لقد كتب فيلودامس سلسلة من الدراسات والأبحاث حول مواضيع خاصة بالأخلاق، ومن بين أهم هذه المواضيع ما يتصل بمسألة العلاقة ما بين سلطة ذات النفس واقتصاد الحقيقة. . . الخ. ولدينا مجموعة من البحوث منها: بحث في الغضب، وبحث في المدح، وبحث في الزهو والغرور والمباهاة huperêphania. ولدينا بالطبع، بحث في الصراحة والقول الحر. ونملك عن هذا البحث في الصراحة والقول الحر مقاطع مهمة نسبياً مع بعض الثغرات والفجوات الكثيرة. ولقد نشر هذا البحث في ألمانيا[٣٤] وليس بفرنسا، وأظن أن السيد هادو Hadot ينوي نشره والتعليق عليه. النص صعب، وعلي أن اعترف أنني وجدت تعليقاً مهماً كتبه أحد الايطاليين وهو السيد جيغنتي Gigante. نجد هذا التعليق في مجموع أعمال مؤتمر جمعية "بوده" الخاصة بالأبيقورية. والمؤتمر انعقد في سنة ١٩٦٨، وقدم جيغنتي أمامه تحليلاً دقيقاً جداً لبحث: **في الصراحة**. وهذا ما يقوله تقريباً حول هذا الموضوع، مع تعثر قليل في النص.

تتمثل أطروحة السيد جيغنتي في الآتي: إن الصراحة عند فيلودامس فن وتقنية. ويضيف مباشرة: لنلاحظ أن نص فيلودامس الذي نشير إليه لا يستعمل كلمة تقنية/ فن. إلا انه، كما يقول، هنالك عنصر يبدو أنه يشير بالتأكيد إلى الفن والتقنية ويحيل إليه فيلودامس. وهذا العنصر نقرأه في مقطع غير كامل، ورد في عبارة تتضمن الحدس والتخمين stokhazoenos. يقول فيلودامس: «الإنسان الحكيم والفيلسوف يطبّق ويمارس القول الحر، وذلك بأن يستدل بالتخمين والحدس وبواسطة حجج مستساغة ومعقولة من غير تصلب وتطرف»[٣٥]. وكما تعلمون، فإن هنالك تقابلاً قديماً يعود على الأقل إلى أرسطو، وهو تقابل [ما بين] نوعين من الفنون: الفنون الحدسية والتخمينية والفنون المنهجية. الفن الحدسي هو فن يتبع حججاً مستساغة وبيّنة وظاهرة، وبالنتيجة فإن ذلك يفتح المجال لمن يستعملها في أن لا يتبع قاعدة واحدة، وإنما يحاول بلوغ هذه

الحقيقة بواسطة سلسلة من الحجج يركّبها من دون أن يكون هنالك بالضرورة نظام معين ووحيد، في حين أن كل ما هو فن منهجي methodkos يقتضي، قبل كل شيء، أن الوصول إلى حقيقة مؤكدة وثابتة لا يتم إلا من خلال مسار وطريق لا يمكن أن يكون إلا طريقاً واحداً ووحيداً. إذن، يمكن لنا أن نفترض أن استعمال هذه الكلمة (الحدس والتخمين وفعلهما حدس وخمّن)[٣٦]، يبدو أنها تتصل بوجود فن، وتشير إلى ذلك التقابل ما بين فن حدسي وفن منهجي[٣٧]. فعلى أي أساس يقوم هذا الفن الحدسي وفقاً لنص فيلودامس؟ يقوم على اعتبار وتقدير المناسبة[٣٨]. وهنا أيضاً، فإن الوفاء للدرس الأرسطي ظاهر للعيان. وذلك لأن فن الحدس والتخمين يقوم عند أرسطو على اعتبار المناسبة kairos. يقول فيلودامس: يجب أن نعتني كثيراً بالمناسبة عندما نتوجه إلى التلميذ، ويجب تأخير المناسبة قدر الإمكان، ولكن لا يجب أن نتأخر كثيراً. يجب أن نختار بدقة اللحظة المناسبة. ويجب الأخذ في الحسبان الحالة الفكرية أو الروحية التي يكون فيها الشخص الذي نتوجه إليه، لأنه من الممكن أن نجعل هذا الشاب يعاني إذا نحن وبّخناه وعنّفناه بكيفية قاسية وعلنية، وبخاصة انه يمكننا القيام بذلك، أي الطريقة التي يجب اختيارها، بشكل ممتع ومرح hilarôs[٣٩]. ولتعيين المناسبة، فإن الصراحة، كما يقول فيلودامس، تدفعنا إلى أن نفكّر في الفن والممارسة المتعلقة بالبحّار والطبيب. والحال، فإن فيلودامس يقيم موازنة ما بين الصراحة الفلسفية والممارسة الطبية. إن الصراحة كما يقول هي إسعاف boetheia. وتذكرون أنه سبق والتقينا بهذا المفهوم[٤٠]، وهي علاج therapeia. إن الصراحة يجب أن تعالج كما تتطلب المعالجة. إن الحكيم أو الفيلسوف طبيب[٤١]. وأخيراً، فإننا نجد في هذه المقاطع لفيلودامس عنصراً جديداً مقارنة بكل ما ذكرته لكم، وسبق أن عايناه في تحديدنا السلبي للصراحة من خلال مقابلتها بالمدح والخطابة. وهذا العنصر الجديد إيجابي ومهم وهو ما نقرأه في المقطع رقم ٢٥ لفيلودامس. وبترجمتنا للنص نحصل على الآتي: بالصراحة والكلام الحر، فإننا نحرض وندفع ونكثف وننشط بطريقة ما الرفقة والعطف والحسنى eunoia ما بين التلاميذ، وذلك بأن يتكلموا بصراحة وحرية[٤٢]. يبدو لي أن في هذا النص شيئاً مهمّاً للغاية ألا وهو انقلاب الصراحة والكلام الحر. إنكم ترون ذلك، ويتعلق الأمر بالكلام الحر الذي به نحرّض وندفع التلاميذ إلى هذا العمل أو ذاك. إذن، يتعلق الأمر هنا بالتشديد على صراحة المعلم الذي عليه أن يدفع تلاميذه ويحثهم.

يحثهم نحو شيء من الأشياء: "تكثيف شيء ما"، ولكن تكثيف وتنشيط ماذا؟ عطف وحسنى ورفقة التلاميذ فيما بينهم لأن يتحدثوا بحرية. أي بما أن للتلاميذ حرية الكلمة، فإن العطف والرفقة تكون متبادلة، وتكون مضمونة ومتزايدة ومتكاثرة. هنالك إذن، في هذا النص، إشارة وعلامة على الانتقال من صراحة المعلم إلى صراحة التلاميذ أنفسهم. إن ممارسة الكلمة الحرة من قبل المعلم يجب أن تكون بحيث تخدم التلاميذ وتحثهم وتكون لهم بمثابة مناسبة لقول الكلمة الحرة، وإمكانية، بل ستصبح حقاً وواجباً للتكلم بحرية. الكلمة الحرة للتلاميذ التي ستنمو من خلال الرفقة أو كذلك من خلال الصداقة. لدينا في هذا النص، على ما أرى، عنصران أساسيان: هذه النقلة للصراحة من المعلم إلى التلاميذ؛ وبالطبع الصداقة المتبادلة المعروفة في الأوساط الأبيقورية، الصداقة المتبادلة بين التلاميذ أنفسهم ـ وهذا مبدأ قائم في الدوائر والحلقات الأبيقورية ـ زد على ذلك، فإن فيلودامس يذكره ضمنياً في نصه: إن «على التلاميذ أن يُخلِّصوا ويُنقذوا أنفسهم، وأن ينقذ الواحد منهم الآخر»(٤٣).

اعتقد إذن، أننا نستطيع أن نقدم لعبة الصراحة هذه بشكل تخطيطي عام على النحو الآتي: هنالك في الجماعة الأبيقورية مكانة للقائد والموجِّه والمرشد، أي الشخص الذي نسميه kathêgêtês أو kathêgoumenos لا يهم كثيراً، ويتميز بكونه الموجِّه والمدير وهو شخص مهم ومركزي في الجماعة الأبيقورية(٤٤). شخص يتمتع بمكانة مركزية لسبب أساسي يتمثل في الخلافة المتعاقبة والمباشرة من شخص إلى شخص، ومن حضور إلى حضور متعاقب يعود القهقري إلى أبيقور. وفي سلالة القادة الابيقوريين، فإن العودة إلى أبيقور يتمثل في نقل المثال الحي، والاتصال الشخصي والضروري، وهذا هو الذي يعطي المكانة المميزة للمدير والموجِّه والمرشد kathêgêtês. إن ما يميز هذا المعلم/ المرشد/ الموجِّه kathêgoumenos من جهة أولى هو أنه، وبناء على هذه السلطة التي يقدمها المثل الحي المأثور عن أبيقور، يستطيع أن يتكلم. يمكن له أن يتكلم وأن يقول حقيقة المعلم الذي اتصل وارتبط به بطريقة غير مباشرة (يتصل به بطريقة غير مباشرة، ولكن من خلال سلسلة من الاتصالات المباشرة). خطابه، إذن، سيكون بشكل أساسي خطاب الحقيقة، وعليه أن يقدمه كما هو، ومن دون إضافة. إن صراحة خطابه هي التي تجعل التلميذ في حضور خطاب المعلم الأول، والمقصود به: أبيقور. ولكن، ومن جهة ثانية، وخارج هذا الخط العمودي بمعنى ما، والذي

يميز المكانة الخاصة للمعلم في السلسلة التاريخية التي تعود إلى أبيقور، والتي تجعل له سلطة على تلامذته، سيكون هناك في الجماعة سلسلة كاملة من العلاقات الأفقية والمكثفة والقوية، وهي علاقات الصداقة التي ستخدم وتعمل من أجل الخلاص المتبادل. في هذا التنظيم المزدوج أو المضاعف (العمودي والأفقي)، فإن الصراحة ستنتشر. ستأتي بالطبع من المعلم، ومن المعلم الذي له الحق في الكلام، والذي لا يمكن له إلا أن يقول الحق بما أنه في اتصال وعلاقة بكلام أبيقور. ومن جهة ثالثة، فإن هذه الصراحة ستنقلب وستتحول، وستصبح ممارسة ونمطاً للعلاقة بين التلاميذ أنفسهم. وهنا بالفعل، ووفقاً لعدد من النصوص، وهي نصوص مبهمة وتخطيطية، فإن ما نجده في الجماعة الأبيقورية، هو واجب التلاميذ في أن يلتقوا جماعةً أمام المعلم والموجّه، ثم عليهم أن يتكلموا: من أجل أن يقولوا ما يفكرون فيه، ومن أجل أن يقولوا ما في قلوبهم، وأن يتحدثوا عن الأخطاء التي ارتكبوها، وأن يعبّروا عن الضعف الذي يشعرون أنهم مسؤولون عنه أو الضعف الذي ما زالوا يعانون منه. وهكذا، نجد ـ ولأول مرة فيما يبدو ـ ممارسة الاعتراف بطريقة ظاهرة وبيّنة داخل هذه الممارسة الخاصة بالاهتمام بالذات في المرحلة القديمة اليونانية ـ الرومانية. ممارسة الاعتراف المختلفة تماماً عن الممارسة الشعائرية الدينية التي تقتضي فعلياً، عندما نرتكب خطأ أو جرماً أو سرقة، أن نذهب إلى المعبد ونضع نصباً أو ان نقدم نذراً، [وبذلك] نكون قد اعترفنا بما قمنا به وبما اقترفناه. لا، هنا يوجد شيء مختلف تماماً: إنها ممارسة كلامية وشفوية وظاهرة ومتطورة ومنظمة، وفيها يجيب التلميذ [على أسئلة] المعلم بنوع من الصراحة، وبنوع من انفتاح القلب الذي هو انفتاح روحه ذاتها التي تجعله في تواصل مع الآخرين، مجرباً بذلك ما هو ضروري لكي يخلص نفسه، وحاثاً الآخرين أن يكون لهم تجاهه موقف ليس بموقف الرفض والإبعاد والتوبيخ ، ولكن موقف الرفقة والحسنى والطيبة والمودة، وبذلك يحث جميع عناصر الجماعة، وكل أفراد الجماعة على أن يقوموا أو ينجزوا خلاصهم. لدينا هنا بنية خاصة جداً، سواء في الآلية أم في المنطق، ونجدها، على ما اعتقد، بسهولة جداً ووضوح تام في هذه التقنية الخاصة بالصراحة. ولكن، ستكون كما سترون، وفيما اعتقد، ظاهرة فريدة. وعلى كل حال، إننا نجد في هذه الجماعات الأبيقورية التأسيس الأولي، فيما يبدو لي، لما سيتحوّل [مع] المسيحية. إنه الشكل الأول الذي يمكن التفكير فيه

من دون أن تكون لدينا أحكام مسبقة عن الروابط التاريخية للتحول من هذا إلى ذاك. إنها المرة الأولى التي نجد فيها، فيما يبدو لي، هذا الواجب والإلزام الذي سنجده لاحقاً في المسيحية، ألا وهو الكلمة الحق التي تعلمني الحقيقة، والتي هي بالنتيجة تساعدني على خلاصي أو على القيام بخلاصي، وعلي أن أجيب - لقد تم حثي ومناداتي، وعليّ أن أجيب - بخطاب الحقيقة الذي به أفتح للآخر وللآخرين حقيقة روحي الذاتية والخاصة. هذا هو ما يتعلق بالصراحة الأبيقورية. وفي الساعة القادمة، سأحدثكم عن الصراحة عند جالينوس والصراحة (الحرية) عند سنيكا.

الهوامش

(١) حول فيلودامس، انظر درس ٢٧ كانون الثاني/ جانفي، الساعة الاولى.

(٢) M. Gigante, *La Bibliothèque de Philodeme et l'épicurisme romain*, op. cit., p. 59.

(٣) Plutaıque, *Comment distinguer le flatteur de l'ami*, in *Œuvres morales*, t. I - 2, trad. A. Philippon, ed. citée.

(٤) P. Rabbow, «Antike Schriften uber Seelenheilung und Seelenleitung auf ihe Quellen untersucht», in *Die Therapie des Zorns, Leipzig*, Teubner, 1914.

(٥) Plutarque, *Du contrôle de la colère*, trad. J. Dumortier & J. Defardas, ed. citée.

(٦) P. Ourliac & J. de Malafosse, *Droit romain et Ancien Droit*, Paris, PUF, 1961, p. 58.

(٧) Préface au quatrième livre des *Questions naturelles*, in *Œuvres complètes de Sénèque le philosophe*, ed. citée, p. 455 - 459. *Le souci de soi*, op. cit., p. 108 - 109.

(٨) عنوان الكتاب الرابع هو: في النيل.

(٩) Préface au quatrième livre des *Questions naturelles*, p. 455.

(١٠) *Ibid.*, pp. 455 - 456.

(١١) *Ibid.*, p. 456.

(١٢) Platon, *Œuvres complétes*, t. III - 2, trad. L. Bodin &A. Croiset, ed. citée, p. 131.

(١٣) Galien, *Traite des passions de l'âme et de ses erreurs*, trad. R. van der Elst, Paris, Delagrave, 1914, chap. III, p. 76.

(١٤) انظر درس ٣ شباط/ فيفري، الساعة الثانية.

(١٥) Préface de P.Veyne à : Sénèque, *Entretiens, Lettres à Lucilius*, ed. citée, p. XI.

(١٦) Aristote, *Rhétorique*, t. I, livre, 1355b, trad.M. Dufour, Paris, Les Belles Lettres, 1967, p. 76.

(١٧) Cité par Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos*, II, 62, in *Sexti Empirici Opera*, vol. III, Leipzig, Teubner, 1954, p. 687.

(١٨) يحيل ميشيل فوكو إلى الفصل الثاني عشر (١٢)، وعنوانه: «اذا كانت الخطابة فناً» من الكتاب الثاني في:

- *Institution oratoire*, t. II, trad. J. Cousin, ed. citée, p. 89 - 100.

(١٩) *Ibid.*, chap. XII, 9, 19, p. 93.

(٢٠) Cf. *Ibid.*, livre, passion.

(٢١) C. Levy, *Les Philosophies hellénistiques*, Paris, Le Livre de Poche, 1997, p. 38. & M. Gigante, *La Bibiotheque de Philodeme*... pp. 49 - 51.

(٢٢) *Institution oratoire*, t. II, livre II, chap. XVII, 3, p. 90.

(٢٣) *Ibid.*, chap. XXI, 4 p. 106.

(٢٤) *Ibid.*, chap. II, pp. 29 - 33.

(٢٥) *Ibid.*, chap. II, 3 - 8, pp. 30 - 31.

(٢٦) *Ibid.*, chap. II, 8, p. 31.

(٢٧) *Institution oratoire*, t. VII, chap. XII, 10, 24 & 65.

(٢٨) انظر درس ٢٧ كانون الثاني/ جانفي، الساعة الاولى.

(٢٩) انظر الدرس نفسه، الساعة الثانية.

(٣٠) M. Gigante, *La Bibliothèque de Philodème*... pp. 41 - 47.

(٣١) يمكن أن نفترض بأن جالينوس قد كتب بحثه عن الانفعالات وهو في الخمسينات من العمر، وذلك بناء على اشارة وردت في ص ٩٨. وإذا اعتبرنا سنة ١٣١ كتاريخ لميلاده، فان هذا يعني أن بحثه قد حرره في عام ١٨٠ ميلادي..

(٣٢) بحسب الجدول التسلسلي الذي وضعه ب. غريمال في كتابه عن سنيكا (مرجع سابق)، فإنه من الممكن أن تكون الرسالة رقم ٧٥ قد كتبت في الربيع من سنة ٦٤ بعد الميلاد.

(٣٣) انظر درس ٢٧ كانون الثاني/ جانفي، الساعة الأولى، كما يمكن العودة، حول هذا الموضوع إلى:

- Ciceron, *Discours*, t. XVI - 1, XXVIII - XIX, trad. P. Grimal, Paris, Les Belles Lettres, 1966, pp. 135 - 137.

(٣٤) Philodemos, *Peri parrhesias*, ed. A. Olivieri, Leipzig, Teubner, 1941.

(٣٥) حول هذا المقطع انظر جيغنتي وجمعية غليوم بوده ومؤتمر ١٩٦٨، ص ٢٠٢.

(٣٦) M. Detienne, *Les Ruses de l'intelligence. La métis des Grecs*, Paris, Flammarion, 1974, pp. 292 - 305.

(٣٧) A. -J. Festigiere, ed. citée, pp. 7 - 8.

(٣٨) Cf. trad. Gigante, in *Actes du VIII congrès*..., pp. 206 - 207.

(٣٩) Cf. *Ibid.*, pp. 211 - 214.

(٤٠) انظر درس ٢٤ شباط/ فيفري، الساعة الثانية.

(٤١) Cf. trad. Gigante, in *Actes du VIII congrès*..., p. 209 - 211.

(٤٢) Cf. trad. Gigante, in *Actes du VIII congrès*..., p. 206.

(٤٣) Cf. trad. Gigante, in *Actes du VIII congrès*..., p. 212. & *Le Souci de soi*, p. 67.

(٤٤) Cf. trad. Gigante, in *Actes du VIII congrès*..., pp. 214 - 217.

[٢٠]

درس ١٠ آذار/ مارس ١٩٨٢

الساعة الثانية

متابعة تحليل الصراحة: كتاب انفعالات الروح لجالينوس. ـ مميزات الحرية بحسب سنيكا: رفض الفصاحة الشعبية والتشدق، شفافية وصرامة، مزج الخطابات المفيدة والنافعة، فن للحدس والتخمين. ـ بنية الحرية: النقل التام للفكر والتزام الذات في خطابها. ـ التربية والتربية الروحية: علاقات وتطور في الفلسفة اليونانية ـ الرومانية وفي المسيحية.

ـ ثمة درسان آخران؟[١]

ـ نعم، هو كذلك.

ـ هل أنت منتظم وفقاً للحفلات الدينية؟

ـ آه، نعم، هو كذلك. من الولادة إلى البعث والنشور[٢].

أريد في البداية أن اطرح عليكم سؤالاً. لدي انطباع أن بعضكم يقوم بتسجيل هذه الدروس. حسن. إنه حق من الحقوق الأساسية. الدروس هنا عامة. ولكن، ربما يكون لديكم انطباع بأن دروسي مكتوبة، ولكنها في الواقع هي أقل من ذلك كما تبدو، فليس لدي نص مطبوع ولا مسجل. والحال، فإنه قد يحدث أن أكون في حاجة إلى تسجيلاتكم. وعندئذ، فإذا كان من بينكم من لديه هذه التسجيلات (أو يعرف أحداً لديه هذه التسجيلات) ـ أظن أن هنالك شخصاً يدعى السيد لاغرنج[٣] لديه مثل هذه التسجيلات ـ سيكون في غاية اللطف إن أخبرتموني بذلك لأن هذا سيساعدني كثيراً... والأمر نفسه بالنسبة للسنوات الأربع أو الخمس الماضية. سأعمل على الانتهاء بسرعة، وبالطبع يُمكنكم أن تطرحوا الأسئلة.

إذن نص جالينوس، وذلك بعد أن نقفز قليلاً، بحيث نتموضع في نهاية القرن الثاني الميلادي. كتب جالينوس هذا النص المشهور الذي هو كتاب أو بحث في الانفعالات أو بالضبط: **بحث في علاج الانفعالات**(٤). وفي الصفحات الأولى من النص، وهنا أيضاً، وعلى خلاف ما نجده عند فيلودامس، ليس لدينا "نظرية" في الصراحة، وإنما لدينا مجموعة من العناصر المؤشرة لما يجب أن يكون عليه الكلام الحر في هذا النوع من العلاقات والارتباطات التي أعتقد أنها مهمة. ينطلق جالينوس من المبدأ القائل بأننا لا نستطيع أن نعالج من دون أن نعرف ما الذي تجب معالجته. العلم الطبي أو بالأحرى التقنية الطبية في حاجة، بالطبع، إلى أن تعرف المرض الذي تريد معالجته. هذا أمر بديهي. والحال، فإنه في كتابه **علاج الانفعالات**، يشرح جالينوس ذلك، ولكن ليس من خلال الحديث عن علاج المرضى، وإنما من خلال علاج الانفعالات والأخطاء. والحال فإنه، كما يقول، إذا كان حقيقياً أن المرضى يعرفون مرضهم، ويتألمون كثيراً، ويعانون من جرائها قلقاً ظاهراً جداً و[بسببه] يذهبون بعفوية إلى الطبيب، فإنه في المقابل، وفيما يتعلق بالانفعالات والأخطاء، فإننا في عمى كبير جداً. وذلك لأننا، كما يقول، نحب أنفسنا كثيراً (هذا الحب الذي تحدثنا عنه سابقاً فيما يتعلق بنص سنيكا في **القضايا الطبيعية**(٥) إلى درجة الوهم، وهو ما يجعلنا غير قادرين على أن نحكم على أنفسنا، في حين أن الآخرين بإمكانهم القيام بذلك. من هنا نلجأ إلى الآخر لنعالج انفعالاتنا وأخطائنا، وذلك بسبب حب الذات هذا الذي يوهمنا عن كل شيء، ولكن بشرط أن يكون هذا الشخص الذي نراجعه لا يحمل تجاهنا مشاعر الرأفة أو العداوة. وسأعود لاحقاً إلى هذا، أما الآن فإنني أتابع معطيات النص فقط(٦). هذا الآخر الذي نحن في أمسّ الحاجة إليه من أجل أن يعالجنا بسبب حبنا لأنفسنا، والذي لا يجب أن يكون بيننا وبينه علاقة رأفة ولا عداوة، كيف لنا أن نختاره وأن ننضم إليه؟ يقول جالينوس، يجب أن نحذر من الشخص المشهور والمعروف، ونتأكد خصوصاً من أنه ليس مداحاً ولا متملقاً، وعندئذ علينا أن نتوجه إليه(٧). نتوجه إليه أو بالأحرى، وقبل أن نتوجه إليه مباشرة، نحاول أن نتحقق ونتأكد ونختبر إن كان هذا الشخص مدّاحاً أو متملقاً أم أنه ليس كذلك. علينا أن ننظر كيف يتصرف في الحياة، وننظر إن كان يخالط الأقوياء (أهل السلطة والثروة)، وننظر في الموقف الذي يتخذه من هؤلاء الأشخاص، ونوع التبعية التي يكون فيها. ووفقاً لموقفه، وعندما نكون بالفعل قد تبيّنا وتأكدنا أنه ليس مداحاً،

في هذه الحالة فقط نستطيع أن نتوجه إليه. إذن، نحن الآن أمام شخص غير معروف، أو بالأحرى أمام شخص غير معروف من قبلنا، وأنه معروف فقط بعدم تملقه وعدم مدحه. إذن، لقد استطعنا أن نتأكد ونتحقق من أنه غير متملق وغير مدّاح. سنذهب الآن إليه، ونتوجه إليه. فماذا سنفعل؟ وكيف ستسير الأمور؟ بداية نشرع في المحادثة معه على انفراد، ومن خلالها نطرح عليه أول سؤال وهو سؤال متعلق بالثقة: رأيه في سلوكنا وفي طريقة كلامنا. . . الخ، وهل لاحظ آثار وعلامات الانفعال الذي نعاني منه؟ وفي هذه الأثناء، يمكن لأشياء كثيرة أن تحدث. بالطبع، يمكن له أن يقول إنه لاحظ ذلك. عند ذلك يبدأ العلاج، بمعنى أن نطلب منه نصائح من أجل أن يعالج انفعالاتنا. لنفترض في المقابل أنه سيقول إنه لم يلاحظ حدوث أي انفعال فينا أثناء المحادثة والمناقشة الأولى. هنا يقول جالينوس، علينا أن نحذر من الانتصار، وأن نعتقد انه ليس لدينا انفعالات، وبالنتيجة لسنا في حاجة لموجِّه ومدير ومرشد يساعدنا على العلاج. وذلك لأنه من الممكن كما يقول جالينوس، أن يكون [المدير/ الموجِّه/ المرشد] ليس لديه متسع من الوقت لكي يرى انفعالاتنا، ويمكن كذلك أن لا يهتم بالذي يطلب معونته ومساعدته، ومن الممكن أيضاً أن يكون خائفاً من الأخطاء والمزالق التي قد يقع فيها إذا قال إن هنالك هذه او تلك من الانفعالات. يجب إذن الامتناع، والتشديد بواسطة الأسئلة من أجل الحصول على جواب آخر وهو: لا، ليس لديك أي انفعال. ومن الممكن أن يتم ذلك عبر توسط شخص آخر من اجل معرفة ما إذا كان هذا الشخص الذي نعرف مميزاته وصفاته ليس مدّاحاً، وأنه ببساطة غير مهتم بتوجيه الضمير [مثلنا]. لنفترض الآن انه بدلاً من أن يقول: لا، ليس لديك أي انفعال على الإطلاق، فإن الشخص الذي نتوجه إليه عنده بعض المآخذ، ولكن سنثبت له أن هذه المآخذ لا أساس لها. في هذه الحالة لا يجب أن نتحول أو نبتعد [عن الموجِّه]، وأن نقول: لقد طلبتُ منه النصيحة، وأعتقد أنه اكتشف أن لدي انفعالات. يجب أن نتذكر أولاً أنه يمكن أن يكون صائباً ومحقاً، وأن ما يؤاخذني عليه يمكن أن يشكل بالنسبة إلي مناسبة لكي أراقب نفسي بشكل أفضل وأن أمارس على نفسي [ذاتها] حذراً أكثر يقظة. وأخيراً، لنفترض أنه بعد هذه الخبرة والتجربة الأولى، وبعد هذه المآخذ الأولى التي يبدو أنها مؤسسة بشكل خاطئ، وأدت بالموجَّه إلى أن يحتاط أكثر من ذاته وأن يراقبها بانتباه أكبر، لنفترض أننا وصلنا إلى النهاية، وإلى أن المأخذ الذي أخذه المدير/

الموجِّه غير عادل. لنفترض أن المدير/ الموجِّه يستمر خلال حصة العلاج في تقديم المآخذ التي نعرف أنها حقاً مآخذ ظالمة. ومع ذلك، يقول جالينوس في نص يدعو للفضول، يجب أن نعترف به. [أي أن نعترف بفضل المدير/ الموجِّه. م. ف]. يجب أن نعترف له بذلك، لأننا هنا أمام اختبار يفرض علينا أن نتحمل الظلم، وذلك لأن الظلم هو بالفعل الشيء الذي نلقاه دائماً وباستمرار في الحياة، ولذلك فإن الإنسان يتسلح ويتجهز ضد الظلم وهو أمر مطلوب وضروري ولازم. إن ظلم المدير/ الموجِّه دليل إيجابي أو تجربة ايجابية بالنسبة للموجَّه وللْمُدَار: إنه عنصر غريب ويثير التعجب، وهو بحسب ما أعرف لا نجده في النصوص الأخرى من النوع نفسه ومن المرحلة نفسها، ولكن سنجد له تطوراً كاملاً في الروحانية المسيحية[٨].

لقد أشرت إلى هذا المقطع المتعلق بجالينوس، وإلى الصفحات الأولى من كتاب **بحث في الانفعالات**، وذلك نظراً للأسباب الآتية . **أولاً**، لقد رأيتم أن ضرورة وجود مدير/ موجِّه/ مرشد هي ضرورة بنيوية. لا نستطيع فعل أي شيء من دون الآخر. وجالينوس يقول ذلك بشكل ظاهر: «كل الذين أدلوا للآخرين بتصريحات عن قيمهم الخاصة، رأيتهم يخطئون قليلاً، وكل الذين اعتبروا أنفسهم ممتازين من دون أن يبوحوا بأحكامهم إلى الآخرين، رأيتهم يتعثرون كثيراً ودائماً»[٩]. وبالنتيجة، فإن ضرورة أن تكون مُداراً وموجَّهاً ليست ضرورة ظرفية فقط أو تستجيب للحالات الخطرة. إن كل شخص يريد أن يتصرف كما يجب في الحياة أو أن يسلك كما ينبغي، سيكون في حاجة إلى موجِّه/ مدير. وستجدون هذا الموضوع نفسه لاحقاً في المسيحية بحيث يتم شرحه وتفسيره انطلاقاً من نص في الإنجيل يقول: الذين لا يُوجَّهون «يسقطون كأوراق ميتة»[١٠].

ثانياً، ترون في النص هذا الشيء المميز وهو أن جالينوس ـ وهو الطبيب الذي ينقل بشكل بديهي عدداً من التصورات والمفاهيم الطبية إلى توجيه الروح، والذي يستعمل بالطبع المفهوم الأساسي، أعني مفهوم المرض pathos، وسلسلة مماثلة وذاهبة من الجسد إلى الروح، ومن طب الجسد إلى طب الروح ـ لا يرى في أي لحظة أن الذي نفشي له ونعترف له هو نوع من تقني الروح أو مهندس الروح. إنه ليس بتقني أو مهندس الروح: ما نطلبه من الذي يوجِّه ويُدير مجموعة من الصفات الأخلاقية، أولاها: الصراحة وممارسة القول الحر. هذا هو العنصر الرئيسي. علينا أن نختبر المدير بالنسبة إلى القول الحر. [سنجد] الصورة مقلوبة

كلية لاحقاً في المسيحية، وذلك عندما يقوم المدير والموجِّه بعملية عكسية، ويختبر صراحة الذي يتحدث عن نفسه ويحاول أن يتأكد من عدم كذبه[١١]، أما في الشكل الهلنستي، فإن المتلقي هو الذي يختبر ويمتحن معلمه وكلامه الحر وصراحته. **وثالثاً**[*]، يجب أن يتمتع بصفة أخلاقية سبقت الإشارة إليها في مقطع صغير، وذلك عندما قال إنه من الأفضل اختيار شخص مسنّ ويكون خلال حياته قد قدم الدليل والبرهان والقرائن على أنه إنسان خيِّر[١٢]. **ورابعاً**، وأخيراً، ـ وهذا مهمّ لأنه يبدو لي خاصاً ومتفرداً جداً بالنسبة لسلسلة الأشياء الأخرى التي نجدها في هذه الحقبة ـ أن المدير/ الموجِّه الذي نختاره ينبغي أن يكون مجهولاً. في حين أن توجيه الروح عند أفلاطون تقوم وتتأسس، كما هو معلوم، على علاقة الحب وهي عند غالبية المؤلفين في المرحلة الإمبراطورية، وعند سنيكا بوجه خاص، تكون العلاقة مندرجة ضمن وداخل الصداقة والتقدير والعلاقات الاجتماعية القائمة سلفاً ـ عند سنيكا، علاقة التوجيه والإدارة بينه وبين لوقيليوس تنظم وتصنّف بالطبع داخل هذه العلاقة المعطاة ـ، أما [عند جالينوس] فيبدو ظاهرياً، مع أنه ليس هنالك اعتبارات نظرية أو بيِّنة (ولكن يكفي النظر إلى مسار النص) سنرى جيداً أن الذي يجب أن يوجِّه يجب أن يكون مجهولاً وغير معروف. لا يجب أن تكون لنا معه أية علاقة مسبقة أو بعض العلاقات الممكنة، بحيث لا يكون هنالك أي تساهل أو تشدّد. إن هذا الشرط المتعلق بالصداقة والظاهرة في أغلبية النصوص قد تم إسقاطه والتخلي عنه. لدينا، إذن، شخص هو المدير/ الموجِّه وهو ليس تقنياً ولا مهندساً للروح، وليس صديقاً أيضاً. إنه شخص محايد، وشخص غريب [لمن] سيكون موضوع النظر أو هدف خطابه. إنه ينظر إليك، ويلاحظك، ويتحقق إن كانت لديك انفعالات أم لا. وفي هذه الأثناء، سيتكلم، وسيتحدث بشكل حر، وسيتحدث إليك انطلاقاً من صراحته. وانطلاقاً من هذه النقطة الخارجية والمحايدة للنظرة ولموضوع الخطاب، ستتم عملية توجيه الضمير أو ستتم ممارسة توجيه الضمير. هذا ما أردت أن أقوله لكم فيما يتعلق بنص جالينوس.

والآن، إلى نص سنيكا. والحق، فإنكم تجدون في المراسلات مع لوقيليوس رسائل عديدة. رسائل في ظاهرها أو في مضمونها [...] [تقدم إشارات وعلامات

(*) هنالك خطأ في ترتيب العناصر في النص الأصلي. (م)

حول الحرية بمعنى الصراحة](*). لقد كان الأمر واضحاً بالنسبة إلى سنيكا، وذلك بخلاف ما نجده عند فيلودامس. إن الحرية ليست نوعاً من الفن أو التقنية. ليس لدينا [حول هذا الموضوع] نظرية أو عرض نسقي ومنظم، وإنما لدينا مجموعة من العناصر المتناسقة والمنسجمة. إنكم تجدون ذلك في الرسالة رقم ٤٠، وفي الرسالة رقم ٣٨، وفي الرسالة رقم ٢٩ وفي الرسالة رقم ٧٥. لنتحدث بداية عن الرسائل الأولى قبل أن نتوقف عند الرسالة رقم ٧٥. في الرسالة رقم ٤٠، يُقابل سنيكا بطريقة واضحة جداً، وهي طريقة تظهر كذلك في نصوص أخرى، بين ما يجب أن تكون عليه العلاقة الحقيقية، الرابطة الحقيقية بين الموجِّه والموجَّه (المدير والمدار)، وبين الخطاب الذي يأخذ شكل الفصاحة والبلاغة الشعبية، وذلك عندما يخاطب أحدهم الجمهور بخطاب عنيف ومفخم. وإنه لأمر بديهي جداً وواضح، بل وتحصيل حاصل أن يفكر سنيكا في أولئك الخطباء الشعبيين وهم في الغالب من الكلبيين أو من الكلبيين ـ الرواقيين، وكان لهم دور مهم في أشكال الوعظ والإرشاد هذه. . . الخ. ولقد كانت هذه المواعظ والإرشادات مألوفة ومعمولاً بها في القديم وفي تلك الحقبة بالذات[١٣]. وضد هذا التوجيه الجماعي، وضد هذا الوعظ الشعبي يبيّن سنيكا القيمة والثراء الخاص لما يمكن، ولما يجب أن تكون عليه علاقة الإنسان بالإنسان، وعلاقة الإنسان المثقف بالإنسان المثقف. فما هي وظيفة الفصاحة الشعبية حقيقة؟ أولاً، محاولة مفاجأة المستمعين بانفعالات قوية من دون انتظار حكمهم. ومن أجل الحصول على هذه الانفعالات القوية، فإن هذه الفصاحة الشعبية لا تتبع الترتيب المنطقي للأشياء وللحقيقة، وإنما تكتفي بعناصر درامية، وتشكل نوعاً من المسرح. إن الفصاحة الشعبية، ولنقل ذلك بلغتنا الخاصة، لا تمر عبر العلاقة بالحقيقة. إنها تنتج آثاراً انفعالية وعاطفية، وهي لهذا السبب ليس لها أثر عميق ولاحق على الأفراد[١٤]. على العكس من ذلك، فإن سنيكا يعارض هذا بما يجب أن تكون عليه العلاقة الخطابية المتحكم فيها أو المتقنة والفعالة، والتي تحدث ما بين فردين مباشرة أو رأساً لرأس أو على إنفراد. إن هذا الخطاب، كما يقول، هو خطاب العقل oratio الذي يتبع منهجاً ويعطي مكانة للحقيقة quae veritati dat operam[١٥]. ولكي يتيح هذا الخطاب مكاناً للحقيقة يجب أن يكون بسيطاً simplex: أن يقول ما يجب أن يقوله من دون أن يحاول أن يلبسه أو أن يقنّعه سواء بزخرف معين أو

(*) تمت إعادة كتابته وفقاً للمخطوط.

بدراما معينة. إنه خطاب بسيط: يجب أن يكون بسيطاً مثل الماء حتى تعبر الحقيقة. ولكن، يجب أن يكون في الوقت نفسه مركّباً، بمعنى أن يتبع نوعاً من الترتيب والنظام. والترتيب الدرامي الذي تتبعه الفصاحة الشعبية لا يتمّ وفقاً لحركة الجمهور، ولكنه [ترتيب] مركّب وفقاً للحقيقة التي نريد قولها. وهكذا، نستعمل هذا الخطاب الذي هو في الوقت نفسه شفافاً ومنظماً ومرتباً وفقاً لهذه الحقيقة. وهذا الخطاب الموجّه إلى الآخر يمكن له أن يبلغ أعماق الذي يتوجه إليه descendre in nos debet(١٦). عليه أن يبلغ أعماقنا من خلال هذه الشفافية والبساطة والتنظيم الواعي. هذا ما تضمنته الرسالة رقم ٤٠. أما في الرسالة رقم ٣٨، فيعود سنيكا أيضاً إلى المقابلة ما بين الفصاحة العامة التي تبحث عن ضربات قوية وتحاول أن تصدم، في حين أن التوجيه الحقيقي يكمن في النصائح التي علينا أن نقدمها للآخرين. إن الأمر لا يتعلق بصدمة قوية، ولكن بأن نزرع في الروح بذوراً صغيرة لا تظهر إلا قليلاً ولا تُرى إلا قليلاً، أو أنها ليست مرئية إلا قليلاً، ولكنها تستطيع أن تنمو، كما تستطيع أن تساعد [على] نمر بذور الحكمة التي وضعتها الطبيعة فينا (بذور وجراثيم العقل)(١٧). وهو ما يتضمن بالطبع أن هذا الخطاب يثير انتباهاً خاصاً في الفرد، ويشير إلى الحالة التي هو فيها. لا يجب أن تضيع هذه البذور، ولا يجب أن تفسد هذه البذور(١٨). وبالنتيجة، هنالك ضرورة للتكيف [مع] من نتحدث معه، وعلينا انتظار اللحظة المناسبة لكي تنمو البذرة. وهذا هو الموضوع الذي يناقشه سنيكا في الرسالة رقم ٢٩(١٩).

والآن، لندرس الرسالة رقم ٧٥، وهي رسالة موثقة، وتتضمن عرضاً كاملاً لماهية الحرية والفصاحة بالنسبة لليونان. وهذا هو نصها: «رسائلي ليست بحسب ذوقك، لم أتفنن فيها كما يجب، وهذا شيء يؤسف له. في الواقع، من تراه يسعى إلى إتقان أسلوبه، سوى هواة الأسلوب المدّعين؟ [على غرار] محادثتي معك إذا ما التقينا رأساً لرأس أو على انفراد، أو في نزهة كسولة من غير استعداد وفي وضعية سهلة ومريحة inlaboratus et facilis، هكذا أريد أن تكون رسائلي: ليس لها شيء من البحث، وليس فيها أي شيء اصطناعي. لو كان الأمر ممكناً، لتركتك ترى أفكاري بدلاً من أن أترجمها بواسطة اللغة[سأعود إلى هذه الجملة المهمة لاحقاً، م. ف]. وحتى عندما أكون في محاورة منظمة، فإنني لا أضرب بقدمي، ولا أمد يدي إلى الأمام، ولا أرفع صوتي. . . لنترك كل هذا للخطباء. وإنما أحكم على الهدف المطلوب: هل نقلت إليك أفكاري من غير زخرف

مدروس، وبدون تفاهة سطحية؟ وفوق كل هذا، فإنني أحب أن أفهمك كل ما يدور بخلدي، وكل ما أفكر فيه أحب أن أنقله إليك. إن القبلات التي نقبّل بها الأطفال لا تشبه تلك التي نقبل بها العاشقات، مع أن ذلك التقبيل العفيف يسمح بظهور الحنان. مؤكد أنني لا أحيل إلى حوارات تدور حول موضوع راق، وإنما إلى عصر الجفاف والعراء. إن الفلسفة لا تحبذ النعم الفكرية. أما الذي يحزن كثيراً على الكلمات فهو ما يجب عدم تفاديه والابتعاد عنه. هذه هي النقطة الأساسية في خطابيتنا [هذه إضافة من قبل المترجم، haec sit proposti nostri summa وكان يجب أن تترجم على هذا النحو: هذه هي النقطة الأساسية لما أؤكده، ولما أعلن عنه، ولما أريد قوله، م. ف]: التعبير عما نفكر فيه، والتفكُّر في ما نقوله، والعمل على أن تكون اللغة في توافق مع التصرف والسلوك. لقد أوفى بالتزاماته ذلك الشخص الذي يراها ويسمعها،و يكون هو هو أو هو ذات نفسه. وسنعرف أصالة هذه الطبيعة وما لها من عظمة. على خطاباتنا أن لا تميل إلى المقبول أو لا تنحو إلى المقبول، وإنما إلى المفيد وإلى الاستعمال. وإذا حدث واستعملت الفصاحة/ الخطابة من دون تصنع، وإذا عرضت نفسها من غير ثمن، وإذا جاءت لتعرض الأشياء لا لتعرض نفسها، فليكن ذلك. إن فنوناً أخرى تتوجه إلى الروح حصراً، ونحن لا نعمل إلا من أجل الروح. إن المريض لا يسعى في البحث عن طبيب فصيح وبليغ. ولكن، إذا حدث وكان الطبيب صاحب فصاحة، فإن المريض سيطلبه، ولكن لن تكون الفصاحة السبب في إجازته أو قبوله [بالنسبة للمريض، م. ف]. إنه أشبه بحالة القائد البارع الذي يكون شاباً جميلاً. فلماذا تطلب مني أن أدغدغكم وأن أسحر آذانكم؟ يتعلق الأمر بشيء آخر: بالنار وبالحديد وبهذه الحِمْيَة التي يجب أن تكون لي. ولهذا الغرض استقدمناك»[٢٠].

[في] هذا النص الطويل نوعاً ما، أتصور أنكم قد استطعتم تحديد عدد من العناصر التي تعرفونها . **أولاً**، لقد سمعتم ما قيل ضد الفصاحة والبلاغة الشعبية، وتفضيل الرسائل التي ترسل، أي الرسالة التي تُرسل من فرد إلى فرد آخر، والتي سيكون لها نتيجة لذلك طابع فردي، وحرية في التعبير، ومرونة تأخذ بعين الاعتبار كل شريك على حدة. وستكون، كما قال، ذات نفسك. وفي نصوص أخرى، يقول: سيكون من الأفضل لو أنه بدلاً من أن نرسل رسائل، نتمكن من التحدث بشكل منفرد، سواء كنا جالسين معاً أو نتنزه سوية[٢١]. إن هذا التحاور الخاص، هذا اللقاء رأساً لرأس (على انفراد)، الذي هو في الوقت نفسه ارتباط

حي وفيزيائي، هو بالطبع أفضل شكل، بل إنه الشكل المثالي لعلاقة التوجيه/ الإدارة. **ثانياً**، لقد استمعتم أيضاً في هذا النص إلى موضوع سبق وأن أشرت إليه وهو الموقف من الخطابة. انه لا يقول، مثلما أراد أن يقول ذلك المترجم: «هذه هي النقطة الأساسية لخطابتنا». إنه لا يستعمل إطلاقاً هذه الكلمة ليدل على ما يقوم به. ولكنه يقول في المقابل: ولكن تزيين وزخرفة الخطاب يمكن أن تكون مفيدة. فليس هنالك من داع وسبب لنحتقر المتع والمباهج في الاستماع إلى لغة جميلة. يمكن أن تكون لها بعض الفائدة، وبخاصة إذا ما كانت الفصاحة تعرض نفسها بثمن زهيد، فإنها تسمح بإبراز وإظهار الأشياء. إذن، إنه استعمال تكتيكي للخطابة، ولكن ليس هنالك أي خضوع أو طاعة أساسية وشاملة أو كلية لقواعد الخطابة. **ثالثاً**، لا شك في أنكم أدركتم هذا الشيء الذي نتحدث عنه، ألا وهو خطاب "القول الحر" الذي تكمن وظيفته الأساسية في أن يكون موجَّهاً نحو الآخر، ونحو الذي نتوجه إليه، وإلى ضرورة أن يكون مفيداً. وثمة عدد من العناصر المفيدة يمكن إجمالها في الآتي: من جهة إنه يميز هذه الفائدة بالقول إنها لا تتجه إلى ما يتصل بما يسميه الفكر والذكاء ingenium . . . الخ، وإنما يتصل بالعمل والنشاط وممارسة الروح animi negotium. إذن، إن الصراحة (الكلام الحر) كلام مفيد في هذه التجارة والنشاط وممارسة النفس، وفي إدارة وتسيير management الروح، إذا شئتم. ولكن كيف يتسنى لهذه الفائدة أن تظهر؟ هذا ما نجده في نهاية هذا المقطع من النص. إنني لم اقرأ عليكم النص كله، ولكن في نهاية الفقرة سيبيِّن الأثر المفيد للكلام والقول الحر عندما يُستعمل كما يجب. يقول سنيكا: عندما نتحدث أو نتفوه بخطابات جميلة، فإنك تنتبه فقط إلى الكلمات، وإلى جمالها، وإلى جاذبيتها. حسن. إن هذا سيفرحك. «ولكن متى تنجز وتستكمل اكتساب جميع المعارف؟ عندما تحفظها في نفسك، وتكون مكتسبة بحيث أنها لا تخرج أو تنفلت من ذاكرتك. وعندما تعرضها على التجربة، فإنها لن تكون مثل المعارف الأخرى التي أسندتها إلى الذاكرة: يجب تطبيقها بالفعل، ويجب التأكد والتحقق من ذلك»[٢٢]. إن فائدة القول الحر في هذا العمل وفي ممارسة النفس هذه، يجب أن يكون له هدف وغاية نهائية ألا وهي أن ما سمعناه لا يجب أن نضعه في مكان ما في ذاكرتنا، ولا أن نتذكر كم هو جميل. بل يجب تثبيته وحفره ونحته بطريقة وهي أنه عندما نكون في وضعية وحالة تتطلبه، فإننا نستطيع أن نتصرف كما يجب. ففي حالة ووضعية معينة

نستطيع قياس فعالية وفائدة الكلمة المسموعة، هذه الكلمة المنقولة بواسطة الصراحة. وأخيراً، هنالك عنصر أخر سبق وأن التقينا به في نصوص أخرى فيما يتعلق بالصراحة، ألا وهو المقارنة التي لا يمكن تجنبها لكونها أساسية، ألا وهي المقارنة بين الطب والقيادة والحكم، وحكم ذات النفس وحكم الآخرين(٢٣). إن هذه المقارنة، فيما اعتقد، أساسية حقاً في المرحلة الهلنستية واليونانية ـ الرومانية. الحكم هو فن عرضي واتفاقي تحديداً؛ إنه فن ظرفي مثله مثل الطب ومثل القيادة: فقيادة سفينة أو مركبة، وعلاج مريض، وحكم الناس، وحكم ذات النفس. . . كلها تنتمي إلى النمط نفسه من النشاط العقلي وغير المؤكد قي الوقت نفسه(٢٤).

لدينا هنا مشهد مألوف تماماً. ولكن السبب الذي جعلني أتوقف عنده هو التالي: في منتصف النص لدينا مجموعة من العبارات المركزة بشكل ما في نصوص أخرى وبخاصة نصوص فيلودامس وجالينوس، ولكن أعتقد أن الموضوع قد عُرض هنا بشكل كامل. هذا ما يقوله [سنيكا]: ما هو أساسي في الصراحة هو أن الكلمات التي استعملها يمكن أن تكون مزخرفة قليلاً إذا كان ذلك ضرورياً، ولكن في جميع الأحوال ما هو دورها ووظيفتها؟ هنا أرغب في الاستشهاد بجملة قالها سنيكا. يقول: إن ما هو مهم هو أن نبين ونُظهر ostendere ما ابتليناه واختبرناه وجربناه وعانيناه quid sentiam، بدلاً من الكلام أو الحديث أو القول loqui(٢٥). فماذا يعني قوله: «أظهر فكرك بدلاً من كلامك»؟ اعتقد أن إظهار الفكر يجب أن يكون أقل درامية قدر الإمكان حتى وإن استعمل بعض زخرف القول ظرفياً. هنالك عنصران مهمان وظاهران في النص. هنالك أولاً عنصر النقل الصافي والخالص والبسيط والشفاف للفكر: سأكون قد حققت هدفي إذا نقلت فكري من غير زخرف مدروس أو سطحي contentus sensus meos ad te pertulisse,quos nec exornassem nec abiecissem. يتعلق الأمر، إذن، بنقل خالص وشفاف للفكر، وذلك بحد أدنى من زخرف الكلام المسموح به أو المقبول في هذا النقل. ونجد هذا الموضوع المتعلقة بالنقل الشفاف في الرسالة رقم ٤٠.

نقل خالص وشفاف للفكر، ولكن ـ وهنا العنصر الثاني الذي يميز هذا الإظهار والإبانة للفكر بما هو هدف هذه الصراحة أو الحرية ـ يجب أيضاً أن ننقل الأفكار ، سواء أفكارنا أو أفكار غيرنا [أي صاحب الأفكار. م. ف]. إنها أفكار

من عبَّر عنها وأظهرها، كما يجب أن ابيِّن أنني أنا الذي أتكلم، وأن أفكاري حقيقية بالفعل، وأنها حقيقية بالنسبة لي. يقول النص صراحة، يجب أن تكون أفكاري مفهومة omnia me illa sentire, quae dicerem(٢٦)، وإنني أكابدها وأعانيها وامتحنها واختبرها وأعايشها sentire بالفعل، وإن ما أقوله حقيقي. ثم يضيف: ليس فقط أعانيها واختبرها وأعايشها ولذلك اعتبرها حقيقية، وإنما أيضاً أحبها وارتبط بها، وأن حياتي كلها محكومة بها nec tantum senire, sed amare. إن المقارنة مع القبلة التي نقبِّل بها الطفل مهمة في هذا السياق. إن القبلة التي نقبِّل بها العاشقة هي قبلة مفخمة وخطابية، وتضيف دائماً شيئاً ما. أما القبلة التي نقبِّل بها الطفل فعفيفة وشفافة. خالصة، من حيث إنها، إذا شئتم، شفافة، ولا تعبِّر عن شيء آخر غير الحنان والمحبة. وتعبِّر بشكل من الأشكال عن حضوري: حناني الذي أجعله حاضراً في هذه القبلة البسيطة والخالصة. أعتقد أن هذا يؤدي بنا إلى عنصر أساسي في هذا المفهوم الخاص بالصراحة والحرية. وقد رأينا هذا العنصر الأساسي يظهر قليلاً عندما قال جالينوس على سبيل المثال: يجب أن نتخذ معلماً لنا من أثبت بنفسه وبحياته أنه يتصرف بشكل جيد. وكما وجدناه عند فيلودامس حين قال: يجب أن تكون على غرار المعلم(٢٧)، يبدو لي أن هذا هو العنصر الذي يربط هذا المفهوم المتعلق بالصراحة والحرية، والذي تم تطويره في نص سنيكا، والذي يتمتع بحضور فعلي للمتكلم ولما يتكلم فيه(٢٨). وأيضاً: يجب على الصراحة أن تكون مختومة بالتصرف والسلوك الذي يُلاحظ وبالطريقة التي يحيا بها المعلم بالفعل. هذا ما يقوله سنيكا في الجملة الآتية: «هذه هي النقطة الأساسية [ليس خطابيتنا ولكن ما أريد قوله، م. ف]: أن نقول ما نفكر فيه، وأن نفكر بما نقوله، وأن نجعل اللغة متفقة مع التصرف والسلوك Ille promissum suun implevit, qui, et cum videas illum et cum audias, idem est، [بمعنى] أن هذا الشخص قد التزم بتعهده promissum suun. وهذا النوع من الالتزام هو أساس عملية الإدارة والتوجيه، وهو قاعدة السلوك والتصرف، ويرتبط بما التزم به صاحب الخطاب نفسه وبما تراه في حياته. إن أساس الصراحة في اعتقادي هو هذا التطابق adoequatio ما بين الذات التي تتكلم وتقول الحقيقة، والذات التي تتصرف وتسلك كما تشاء وتريد لنفسها هذه الحقيقة. يبدو لي أن ما يميز الصراحة والحرية هو هذا التطابق للذات التي تتكلم أو بالأحرى للذات المنطوقية مع الذات، وبالتالي، فإنها اكبر بكثير من التكيف التكتيكي مع الآخر.

إن هذا التطابق هو الذي يعطي الحق والإمكانية في الكلام خارج الأشكال المكتسبة والتقليدية، وفي استقلال عن المنابع والمصادر الخطابية التي يمكن أن نستعملها، إن كنا في حاجة إليها، وذلك من أجل تسهيل وتيسير استقبال ما نقوله.

الصراحة (الحرية والكلام الحر) هي، إذن، هذا الشكل الأساسي ـ وبهذا أوجز ما أريد قوله عن الصراحة ـ لكلام المدير/ الموجِّه: كلام حر وخال من كل قاعدة، ومتحرر من الإجراءات الخطابية، وما عليه إلا أن يتكيف مع الوضعية، ومع المناسبة، ومع خصوصيات المستمع. ولكن الصراحة تعني، وبشكل خاص وأساسي، أن قائل هذه الكلمة وناطقها ملتزم، وأن كلمته تشكل نوعاً من العقد بين الذات الناطقة والذات الفاعلة. إن الذات التي تتكلم تلتزم. ففي الوقت الذي تقول فيه: "أقول الحقيقة"، تلتزم بما تقوله، وتكون موضوعاً لتصرف خاضع للحقيقة المصاغة نقطة بنقطة. وبهذا لا يمكن أن يكون هنالك تعليم للحقيقة من دون مثل exemplum. لا يمكن أن يكون هنالك تعليم للحقيقة من دون أن يقدّم معلم الحقيقة أو قائل الحقيقة المثل على هذه الحقيقة، ولهذا السبب أيضاً ـ والصراحة اكبر بالتأكيد من [هذا] التعليم المسرحي الذي يقدم في التجمعات الشعبية حيث يتقدم أي فرد ويخطب في الجموع ـ فإن العلاقة الفردية علاقة ضرورية؛ العلاقة الفردية من خلال [المراسلة]. ومن الأفضل إن تكون العلاقة الفردية من خلال المحادثة. والأفضل من هذه المحادثة هو العلاقات الحياتية المشتركة، لأنها تتضمن سلسلة طويلة من الأمثلة الحية المنقولة وكأنها من اليد إلى اليد(٢٩). وليس فقط لأن المثل يجعل الأمر بسيطاً في استقبال الحقيقة التي تُقال، ولكن لأن هذا الميثاق والعقد والاتفاق لا ينفك ينمو ويتطور ويعاد إنتاجه في هذه السلسلة من الأمثلة والخطابات الخاصة بقول الحق. إن ما هو أصيل هو كوني أقول الحق. وبوصفي ذاتاً تتصرف بشكل مطلق وكامل وكلي، فإنني أتماهى مع الذات الناطقة التي هي ذاتي، وذلك عندما أقول لك ما أقوله. اعتقد أننا هنا في قلب الصراحة. وإذا كنت قد أصررت على هذا، وإذا كنتُ قد بنيت هذه الصراحة من اجل أن ادفعها نحو هذه النقطة، فلأنها تبدو لي، وعلى كل حال، عنصراً متميزاً للغاية، وبخاصة إذا ما قارناها بما سنجده لاحقاً في المسيحية(٣٠). لا يجب بالطبع تبسيط واختزال كل هذه الأشياء المعقدة جداً: لقد رأيتم، عند الأبيقوريين على سبيل المثال، صيغة للصراحة مختلفة عن الصيغة

التي نجدها عند جالينوس، وما نجده عند سنيكا مختلف كذلك. ثم هنالك أخيراً أنماط عديدة.

و لكن إذا ما أردنا أن نلقي نظرة عامة، فإنني أعتقد، انه يمكن لنا أن نقول الآتي: لنعرّف، إذا شئتم، العملية التربوية pédagogique بأنها نقل حقيقة لها وظيفة تمكين وتجهيز أي ذات لها استعدادات وقدرات ومعارف. . . الخ، لا تملكها سابقاً، وعليها أن تكتسبها في نهاية هذه العملية التربوية. وإذا كنا نسمّي العملية التربوية تلك العلاقة التي تقتضي تزويد الذات بسلسلة من القدرات المحددة سلفاً، فإنه يمكن أن نُعرّف التربية النفسية/ الروحية psychagogique[*] بأنها نقل الحقيقة التي ليس لها وظيفة تجهيز الذات باستعدادات وقدرات. . . الخ،و لكن لها وظيفة تغيير وتحويل نمط حياة الذات التي تتوجه لها هذه الحقيقة أو الذات التي تخاطبها الحقيقة. وعليه، يبدو لي أن في تاريخ هذه الإجراءات التربوية الروحية/ النفسية جرى تحوّل معتبر، وتغير كبير ما بين الفلسفة اليونانية ـ الرومانية والمسيحية. لنقل إن في المرحلة اليونانية ـ الرومانية القديمة، كانت العلاقة التربوية الروحية تتمثل في نقطة أساسية، ألا وهي ضرورة قول ـ الحق، والقواعد التي يجب أن نخضع لها عندما نقول الحقيقة، وحتى يكون للحقيقة أثر ـ كل هذا متصل بطرف أو بجهة المعلم/ المدير/ الصديق، أو على كل حال بجهة الناصح. إذ يقع [على] عاتقه، باعتباره ناقلاً وقائلاً للخطاب، مجمل الالتزامات والواجبات الخاصة بالحقيقة. ولهذا أعتقد أنه يمكن لنا القول إن العلاقة التربوية الروحية في القديم، كانت قريبة أو بالأحرى قريبة نسبياً من العلاقة التربوية، وذلك لأنه في التربية، كان المعلم [بما هو كذلك] يملك الحقيقة، ويصوغ الحقيقة، ويصوغها كما يجب في قواعد، وفي خطاب ينقل الحقيقة وكانت شروط الحقيقة كلها أمور تقع على عاتق المعلم [يعني أن الحقيقة هي من جهة المعلم، م. ف]. وأنها لكذلك بالطبع في التربية القديمة، ولكنها حقيقية أيضاً فيما يمكن أن نسميه بالتربية الروحية القديمة. وبهذا المعنى، ولهذا السبب كانت التربية الروحية القديمة قريبة جداً من التربية. إنها مثبتة ومؤكدة أيضاً على أنها التربية paideia[٣١]. في المقابل، يبدو لي أن في المسيحية وانطلاقاً من عدد من التحولات المعتبرة جداً،

(*) نقترح ترجمة كلمة psychagogique بالتربية النفسية/ الروحية، وهي ترجمة تقريبية. (م)

ـ ومنها بالطبع أن الحقيقة لا تأتي من الذي يقود الروح، ولكن الحقيقة معطاة على نموذج آخر (الوحي، النص، الكتاب. . . الخ) ـ ستشهد جملة من الأشياء تغيّراً كبيراً، وسنرى في التربية الروحية المسيحية أن الذي يقود الضمير عليه أن يخضع لعدد من القواعد، وأن يلتزم بجملة من الفرائض. إن العبء الأساسي والجوهري للحقيقة و"قول - الحق" سيقع بالدرجة الأولى على من تُقاد روحه. وسيكون عليه عبء نطق الحقيقة بنفسه وعلى نفسه [أي على المنقاد أن يقول الحقيقة بنفسه وعلى نفسه، م. ف] حتى يمكن لروحه أن تُقاد. وانطلاقاً من هذه اللحظة، فإنني أرى أن التربية الروحية المسيحية ستتميز وستتعارض بشكل كبير وعميق مع هذا النمط من التربية الروحية اليونانية ـ الرومانية. لقد كانت التربية الروحية اليونانية ـ الرومانية قريبة جداً من التربية، وتخضع للبنية العامة نفسها وهي أن المعلم هو الذي يمتلك خطاب الحقيقة. أما المسيحية فإنها ستفصل بين التربية والتربية الروحية، وستطلب من الروح التي تخضع للتربية الروحية، والروح المنقادة، أن تقول الحقيقة التي هي وحدها قادرة على أن تقولها، والتي تملكها وحدها ولكنها ليست الوحيدة، وإنما هي أحد العناصر الأساسية لهذه العملية التي بها سيتغير نمط وجودها[٣٢]. لنقل ـ وأتوقف عند هذا الحد ـ إن الذات المنقادة في الروحانية المسيحية هي التي يجب أن تكون حاضرة داخل الخطاب الحقيقي باعتبارها موضوعاً لخطابها الحقيقي. يجب أن يكون خطاب المنقاد مرجعاً لمنطوقه: وهذا هو تعريف "الاعتراف". والعكس حاصلٌ بالنسبة للفلسفة اليونانية ـ الرومانية، فما يجب أن يكون حاضراً بنفسه في الخطاب الحقيقي هو الذي يقود أو القائد/ الموجِّه/ المعلم، ويجب عليه أن يكون حاضراً ليس فقط في شكل مرجع للمنطوق [فليس عليه أن يتحدث عن نفسه، م. ف]، لأنه ليس حاضراً مثل الذي يقول: «هذا ما أنا عليه». إنه حاضر في ظرف ومناسبة وفرصة ما بين موضوع المنطوقية والذات بنفسها وأفعالها. «هذه الحقيقة التي أقولها لك تراها فيَّ أو في ذاتي أو في نفسي». هذا كل ما في الأمر.

الهوامش

(١) سؤال مطروح من قبل الحاضرين أو الجمهور.
(٢) يقدم فوكو دروسه من كانون الثاني/ جانفي إلى آذار/ مارس من السنة.
(٣) جاك لاغرانج: مؤرخ التحليل النفسي وفلسفة الطب. يعتبر المستمع الأكثر وفاء لدروس

ميشيل فوكو، وذلك منذ كان الفيلسوف يلقي دروسه في الخمسينات في شارع أولم Ulm. وتسجيلاته (وكذلك تسجيلات ج. بيرله G. Burlet بالنسبة لسنوات السبعينات) هي التي تستعمل اليوم كقاعدة لإعادة كتابة هذه الدروس.

(٤) حول مشاكل عنوان كتاب جالينوس انظر المقدمة التي كتبها ف. بارا وت. بيرشلر، وا. ف. موران للطبعة الجديدة من كتاب **القضايا الطبيعية**:

- Galien, *L'Âme et ses passions*, Paris, Les Belles Lettres, 1995.

(٥) انظر **القضايا الطبيعية** المدروسة في الساعة الأولى من الدرس الحالي.

(٦) قدم ميشيل فوكو بالفعل ملخصاً للفصل الثاني من بحث: **في انفعالات الروح وأخطائها** بترجمة ر. فان در إلست، مرجع سابق، ص ٧١ ـ ٧٢.

(٧) انتقل هنا ميشيل فوكو للحديث عن الفصل الثالث، المرجع نفسه، ص ٧٢ ـ ٧٦.

(٨) انظر درس ١٩ آذار/ مارس ١٩٨٠ وكذلك درس ٢٢ شباط/ فيفري ١٩٧٨.

(٩) بداية الفصل الثالث من بحث **في انفعالات الروح**، مرجع سابق، ص ٧١.

(١٠) اشعيا، الاصحاح ٦٤، الآية ٦.

(١١) انظر وصف توجيه المسيحي في مقابل التوجيه الهلنستي في درس ١٩ آذار/ مارس ١٩٨٠.

(١٢) *Traite des passions de l'âme*, chap. III, p. 7.

(١٣) J-M. André, *La philosophie à Rome*, op. cit.

(١٤) Sénèque, *Lettres à Lucilius*, t. I, livreIV, lettre 40, 4, ed. citée, pp. 162 - 163.

(١٥) *Ibid.*

(١٦) *Ibid.*

(١٧) موضوع البذور تناوله عديد الفلاسفة يمكن العودة إلى سيشرون، وإلى سنيكا، وبشكل خاص إلى ديوجانس اللايرسي الذي بيّنه في عرضه للرواقية في كتابه:

- *Vies et Doctrines des philosophes illustres*, VII, 157, trad. s. dir. M-O. Goulet - Caze, ed. citée, p. 881.

(١٨) Sénèque, *Lettres à Lucilius*, t. I, livreIV, lettre 38, 1 - 2, p. 157.

(١٩) *Ibid.*, lettre 29, 1, pp. 124 - 125.

(٢٠) Sénèque, *Lettres à Lucilius*, t. III, livreIX, lettre75, 1 - 7, pp. 50 - 51.

(٢١) Sénèque, *Lettres à Lucilius*, t. I, livreI, lettre 6, 5, p. 17.

(٢٢) Sénèque, *Lettres a Lucilius*, t. III, livreIX, lettre75, 7, P. 52.

(٢٣) انظر درس ١٧ شباط/ فيفري، الساعة الأولى.

(٢٤) انظر تحليلات الساعة الأولى من الدرس الحالي وكذلك كتاب:

- J-P. Vernant & M. Detienne, *Les Ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs*, op. cit., pp. 201 - 241 & pp. 295 - 302.

(٢٥) Sénèque, *Lettres à Lucilius*, t. III, livreIX, lettre 75, 2, p. 50.

(٢٦) *Ibid.*, lettre 75, 3, p. 50.

(٢٧) انظر الدرس الحالي، الساعة الأولى.

(٢٨) انظر درس ١٢ كانون الثاني/ جانفي ١٩٨٣، الخاص بموضوع الصراحة في اليونان الكلاسيكية، وخطاب بركليس وأوربيديس ومحاورات أفلاطون.

(٢٩) إشارة إلى ذكرى أبيقور، والمنقولة عن تلامذته ـ الذين كانوا في اتصال حي معه. ولقد تم التطرق إلى هذا في الساعة الأولى من الدرس الحالي.

(٣٠) التحليل حول الصراحة في المسيحية فقد دُرس بداية من قبل فوكو في دروسه في الكوليج دو فرانس لسنة ١٩٨٤ وكيف استعمله فيلون الاسكندراني وفي آداب العهد الجديد.

(٣١) حول هذا المفهوم انظر درس ١٠ شباط/ فيفري، الساعة الثانية.

(٣٢) خلال سنة ١٩٨٠، رسم فوكو تاريخ الاعتراف. انظر ملخصاً لهذا الدرس في مجموع أعماله: أقوال وكتابات، المجلد الرابع رقم ٢٨٩، ص ١٢٥ ـ ١٢٩. وكذلك تحليلاته في درس ٢٦ آذار/ مارس ١٩٨٠ لمؤسسات الرهبنة الكاسيانية (نسبة إلى كاسيانوس).

[٢١]

درس ١٧ آذار/ مارس ١٩٨٢

الساعة الأولى

ملاحظات إضافية حول دلالة قواعد الصمت في الفيثاغورية. ـ تحديد "الزهد". ـ تقرير حول الاثنولوجيا التاريخية للزهد اليوناني. ـ تذكير بألقيبيادس: انطواء الزهد على معرفة النفس بوصفها مرآة للإلهي. ـ زهد القرن الأول والثاني بعد الميلاد: انفصال وتفكك مزدوج ونسبي (لمبدأ معرفة النفس، ومعرفة الإلهي). ـ تفسير لثروة المسيحية من الزهد الهلنستي والروماني: رفض العرفان. ـ أثر الحياة. ـ تقنيات الوجود، عرض للتقريرين: الممارسة الفكرية، والتدريب في وضعيات واقعية. ـ تمارين التقشف: الجسم الرياضي عند افلاطون والجسم الصبور (الجَلَد) عند موزونيوس روفوس. ـ ممارسة الاختبارات (المحن) ومميزاتها.

أريد، وكتكملة للدرس السابق، أن اقرأ عليكم نصاً أطلعت عليه في الأسبوع الماضي، ويتعلق بمشكلة الاستماع والمستمع (علاقة المستمع بالصمت) في المدارس الفيثاغورية. لقد أسعدني هذا لعدة أسباب. بداية، لأنه يؤكد ما قلته لكم حول المعنى المعطى لهذه النصيحة المعروفة بالسكوت والصمت الفيثاغوري وهو صمت وسكوت تربوي (بيداغوجي)، وصمت بالنسبة لكلام المعلم، وصمت داخل المدرسة ويتعارض مع الكلام المسموح به للتلاميذ المتقدمين. وثانياً، لأن هنالك عدداً من العناصر التي تبدو مهمة في النص. إنه نص لأولو ـ جلّ - Aulu Gelle، وفي الكتاب الأول من **الليالي الأثينية** *Les Nuits attiques* واليكم ما يقوله النص: «هذا هو ما عليه وفقاً للتقاليد المنهج التصاعدي لفيثاغورس، ثم لمدرسته ولتلامذته الذين جاؤوا من بعده. في البداية يدرس فيثاغورس الفيزيوغنومينيا physiognomonie للتلاميذ الصغار الذين يتابعون دروسه. هذه الكلمة تعني العلم

بالطبيعة ومميزات الاشخاص وذلك باستنتاج المظهر العام لاجسادهم ولهيئتهم من خلال ملامح وجوههم. والحال فإن الذي يُمتحن من قبل فيثاغورس ويتم قبوله [وفقاً للملامح الايجابية لطبيعته؛ م. ف]، يقبله فيثاغورس في نحلته وطائفته، ويفرض عليه الصمت والسكوت لوقت معين. غير أنه ليس نفس الصمت بالنسبة للجميع، وإنما صمت بحسب كل تلميذ، وذلك وفقاً للحكم على قدرته في التقدم والصعود [إذن: إنه صمت منهجي أو نموذجي بحسب ما عرفنا وعاينا وتنبأنا وتوقعنا من فيزيوغنومينيا التلميذ أو من ملامح التلميذ؛ م. ف] الذي يبقى ساكتاً وصامتاً [هذا ما أدى بنا إلى ما قلته لكم، بمعنى وظيفة الصمت بالنسبة إلى الاستماع: الصمت التربوي؛ م. ف] إنه يستمع إلى ما يقوله الآخرون وغير مسموح له أن يسال [ترون أن الأمر يتعلق بهذا، أي بالصمت التربوي؛ م. ف] إذا لم يفهم جيداً، وغير مسموح له بأن يسجل ما سمعه». والحال فإنني أجهل هذا الأمر، إلا أنها تؤكد هذه الفكرة التي مؤداها أن الصمت هنا هو بالأساس تمرين للذاكرة: ليس فقط لا يحق للتلميذ أن يتكلم، وأن يطرح الأسئلة وأن يقاطع المعلم وأن يلعب لعبة الاسئلة والاجوبة الضرورية في التربية القديمة ـ ليس له الحق في أن يلعب هذه اللعبة، وليس مؤهلاً لتناول الكلمة ـ ولكن وفي الوقت نفسه ليس له الحق في أن يسجل الملاحظات، بمعنى أن كل شيء يجب أن يسجل ويخزن في ذاكرته. وهذا هو التمرين الخالص للذاكرة، والذي يمثِّل، إذا شئتم، الجانب الايجابي من عملية المنع عن الكلام. «لا أحد [من الذين يملكون الملامح الفيزيولوجية؛ م. ف.] صمت لمدة سنتين. لقد كنا نسميهم خلال فترة صمتهم وسكوتهم بالمستمعين akoustikoi. ولكنهم عندما يتعلمون الأمرين الأكثر صعوبة من جميع الاشياء، أي الصمت والاستماع [تذكرون ما قلته لكم عن الصمت والاستماع في المرة الاخيرة بوصفهما الارضية الأولى لكل تمارين التعلم، ولكل التمارين الروحية، وبأنها يشكلان اللحظة الأولى للتكوين: أن يصمت ويستمع من أجل أن يسجل في الذاكرة ما يسمعه من كلمة حق نطق بها معلمه؛ م. ف]، وأنه بدأ تعليمه بالصمت وهو ما نسميه أو نطلق عليه ekhemuthia [بمعنى: الالتزام بالصمت؛ م. ف] وبعد ذلك له الحق في أن يتكلم وأن يسأل كما أن له الحق في أن يكتب ويسجل ما سمعه، وأن يعبِّر عما يفكر فيه هو نفسه [والحال، فإن الحق في الكلام والحق في تسجيل الملاحظات أمران متلازمان، وذلك بعد تدريب ضروري، وبعد صمت أولي؛ م. ف]. لقد كان

يُطلق عليهم في تلك المرحلة [عندما يكون لهم الحق في الكلمة والكتابة؛ م. ف] الرياضيون mathêmatikoi، وذلك نسبة إلى العلم الذي شرعوا في تعلمه ودراسته، وذلك لأن اليونان القدماء كانوا يطلقون تسمية الرياضيات mathêmata على الهندسة وصناعة المزاول gnomonique والموسيقى وبقية الفروع العلمية المجردة قليلاً»[1]. والحال، «فإن كلفيسيوس توروس Taurus [فيلسوف سابق على أولو ـ جلّ وهو من الفيثاغوريين؛ م. ف[2]] بعد أن قدم لنا هذه الاشارات والملامح عن فيثاغورس قال: ولكن مع الأسف، فإنها لا تتم الآن بنفس الطريقة. وأن هذا التدرج الذي يبدأ من الصمت والاستماع ويصل إلى المشاركة في الكلام، ثم تعلم الرياضيات، هذا النظام الجميل لم يعد محترماً أو متبعاً كما كان سابقاً. وهاكم كيف يصف توروس المدارس الفلسفية في زمنه: «التلاميذ الآن يستقرّون بسرعة عند الفيلسوف، أقدامهم متسخة، وليس هذا فقط بل هم جهلة وعصاة ورافضون للفنون والهندسة، ويفرضون بأنفسهم النظام الذي يتعلمون فيه الفلسفة. يقول أحدهم "علّمني هذا". والآخر يقول "أريد أن أتعلم هذا وليس ذاك". هذا يتحرق ليبدأ من محاورة **المأدبة** لأفلاطون، وذلك بعربدة وتهتك ألقيبيادس، وذاك يريد أن يبدأ من محاورة **فيدروس**، وذلك بسبب جمال خطاب وأسلوب ليسياس Lysias. هنالك حتى آه، يا جوبيتر! من يطلب أن يقرأ أفلاطون ليس من أجل أن يحسّن من سلوكه وتصرفه، ولكن من أجل أن يجمّل لغته واسلوبه، وليس من أجل أن يتصرف بشكل لائق [ليس من أجل أن يتصرف بشكل حسن؛ م. ف]، بل من أجل أن يكتسب بهاء وجاذبية أكبر. ذاك ما كان يقوله توروس عندما قارن بين النوع الجديد لتلاميذ الفلسفة مع الفيثاغوريين القدماء»[3]. لقد كان علي أن اقرأ عليكم هذا الصمت عند الفيثاغوريين في الحصة الأخيرة. وكما ترون، فإنه كان يشكل بالفعل عند التلاميذ النجباء ـ بمعنى اولئك الذين ينظفون أقدامهم والذين لا يطالبون بالبدء بقراءة محاورة **المائدة** لأفلاطون ـ الركيزة والأرضية الأولى للتعلم. وسأحاول إجمالاً، أن ادرس قليلاً ومن خلال قواعد الصمت ومبادئ الصراحة والقول الحر، قواعد تشكيل وصياغة ونقل واكتساب الخطاب الحقيقي. هذه الخطابات الحقيقية تعلمون أنها يجب أن تشكل التجهيز والاستعداد الضروري للروح، والتجهيز الذي يسمح للأفراد أن يواجهوا، وأن يكونوا على استعداد لأن يواجهوا كل أحداث الحياة التي تصادفهم. إنه، إذن، الأرضية الأولى للزهد.

والآن، أريد أن أنتقل إلى مستوى آخر من الزهد حيث لا يتصل بالمحور الأساسي لهذا الاستماع، وهذا الاستقبال للخطاب الحقيقي. وإنما المحور الرئيسي لهذا المستوى، ولهذا المجال الجديد من الزهد هو استعمال هذه الخطابات أو تشغيل هذه الخطابات الحقيقية، وتنشيطها ليس فقط في الذاكرة أو في الفكر الذي يدققها من أجل أن يعود إليها بانتظام، ولكن تنشيطها من ضمن نشاط الذات نفسها، بمعنى: كيف تصبح ذاتاً نشطة للخطابات الحقيقية. هذا الطور الجديد، وهذا المستوى الجديد من الزهد عليه أن يحوِّل الخطاب الحقيقي، والحقيقة، إلى خُلُق ومسلك ethos. وهذا هو ما نسميه عادة بالزهد بالمعنى الدقيق للكلمة. ولتعيين هذا المستوى من الزهد (من الاختبار) فإنني سأستعمل ـ ولكن بشيء من التردد والشك، لأنني لا أحب كثيراً هذا التلاعب بالكلمات، ولكن هذا هو المناسب ـ كلمة "الزهدي" l'ascétique، وذلك لكي اتفادى من جهة استعمال عبارة "النزعة الزهدية" ascétisme التي كما تعلمون، لها شروط خاصة جداً، وتحيل إلى مواقف التخلي والإنكار وإماتة الشهوات. . . الخ، وموضوعنا لا يتعلق بهذا، أي لا يتعلق الأمر هنا بنزعة زهدية. كما أنني أريد أن أتفادى من جهة ثانية كلمة الزهد ascèse التي لا تحيل إلى هذا أو ذاك من التمارين أو إلى التزام الفرد بسلسلة من التمارين التي تتطلب منه شيئاً ما، كالغفران، والتطهر، والخلاص، أو تجربة روحية خاصة. . . الخ. وعليه، وبما أننا غير قادرين على تحديد هذه الجملة من التمارين، ولا استعمال كلمة النزعة الزهدية ولا استعمال الزهد، فإنني سأستعمل كلمة الزهدي. الزهدي بمعنى مجموعة من التمارين المترابطة الضرورية واللازمة والمطلوبة، ومن الممكن أن تكون إجبارية إلى حد ما، ومستعملة من قبل الأفراد في نظام أخلاقي وفلسفي وديني، وذلك بغية الوصول إلى هدف روحي محدد. وإنني أفهم من "الهدف الروحي" نوعاً من التغيُّر، ونوعاً من التحوُّل للذات نفسها، وذلك باعتبارها ذاتاً في حالة حركة، وباعتبارها ذاتاً لمعرفة حقيقية. إن هذا الهدف المتعلق بالتغيُّر الروحي هو ما يجب على الزهدي ان يبلغه وذلك من خلال جملة من التمارين المعطاة.

ما هي هذه التمارين؟ وما هو هذا "الزهدي" الذي تحدد في نهاية المرحلة الإمبراطورية العليا بشكل عام في هذه الممارسة، وفي ثقافة الذات التي أحاول أن أحددها وأن أصفها في تلك الحقبة؟ إنها، وبشكل أساسي، مسألة تقنية/ فنية. ونستطيع تحليلها كمسألة تقنية. أي يتعلق الأمر هنا بأن نحدد ما هي مختلف

التمارين المطلوبة، وممّا تتكون، وفيما تختلف فيما بينها، وما هي القواعد الداخلية التي يجب أن تلتزم بها. نستطيع أن نضع قائمة وجدولاً يتضمن أشياء مثل: التقشف، والتأمل، وتأمل الموت، وتأمل المصائب القادمة، وامتحان الضمير... الخ (لدينا وفقاً لهذا المعنى مجموعات كاملة). وسأحاول إن ابرز هذا الجانب التقني، وفي كل الأحوال سأتابع مجموعة من تقنيات تمارين الزهد/ الزهدي.

وفي اعتقادي، سيكون مهماً لو حاولنا اختبار كل هذا بقليل من النظام والترتيب وإذا شئتم، سأستعمل كلمة "احتفالية" وسأضعها بين مزدوجين، وأقصد بذلك القيام بنوع من "اثنولوجيا الزهدي/ التقشفي"، وذلك بمقارنة مختلف التمارين فيما بينها، ومتابعة تطورها وانتشارها. وهنالك على سبيل المثال، مشكلة مهمة أثارها دودس Dodds، وأعاد طرحها فرنان Vernant، وكذلك جولي Joly، وأثارت نقاشاً واسعاً أو على كل حال، أدت إلى نوع من الشك من قبل هادو Hadot: إنها مشكلة استمرارية هذه التمارين ذات الأصل الوثني ظاهرياً، والتي ظهرت في اليونان في حدود القرنين السادس والسابع قبل الميلاد، ثم بعد ذلك تطورت في الفلسفة اليونانية على وجه التحديد(٤). إن فرضية دودس التي أعاد طرحها فرنان وجولي، تفيد أن اليونان عندما دخلوا في اتصال مع الحضارات الشمالية الشرقية الأوروبية في القرن السابع (من خلال الملاحة في البحر الأسود)، وجدوا أنفسهم أمام عدد من الممارسات الوثنية وتقنيات الذات خاصة بهذه الثقافة، ومن بينها: نظم التقشف ـ الاستغلال (إلى أي حد يمكن لنا أن نتحمل الجوع والبرد؟... الخ)؛ وأيضاً نظام تقشف ـ الاختبارات (المبارزة بغرض معرفة ما سيكون عليه هذا المتمرن)؛ وهنالك تقنيات تركيز التفكير والتنفس (الاحتفاظ بالنَفَس قدر الإمكان من أجل التمكن من التركيز، وبشكل ما توزيعه ونشره بدرجة أقل في العالم الخارجي)؛ وتأمل الموت في شكل تمرين معين من خلاله نفصل الروح عن الجسد، ونفترض موتها ـ كل هذه التمارين قد عرفها الإغريق إذن، وذلك من خلال الثقافات الوثنية. إن هذه التمارين، ودائماً بحسب دودس وفرنان وجولي، قد وُجد لها أثر في المحاورات السقراطية الأولى حيث نرى سقراط يثير إعجاب معاصريه وكل من كان حوله: وهكذا فإنه في معركة ماتينيه Matinée، كان يبقى وحيداً في البرد طوال الليل، وثابتاً لا يتحرك، وبالفعل فإنه كان لا يشعر بشيء ولا يحس بمن حوله(٥). والحال، فإن هذه

الأشكال من ممارسة النفس، ومن تقنيات النفس هي التي ستميز في بعض ملامحها شخصية سقراط. وستكون هذه الممارسات التي نجدها منقولة إلى الممارسات الروحية، حيث نجد بالفعل القواعد نفسها في التقشف، وحيث نجد أيضاً ممارسات مماثلة نسبياً لتركيز النَفَس، ولامتحان ذات النفس، ولانطواء الفكر على ذاته. . . الخ. والحال، فهل يجب القول بوجود استمرارية أم لا؟ هل يجب اعتبار أن هنالك نوعاً من الانتقال لهذه الممارسات السحرية والجسدية، والتي أصبحت ممارسات فلسفية وروحية؟ هل هما بالفعل مجموعتان من الممارسات المختلفة، وبالتالي لا نستطيع التقريب بينهما؟ إن هادو يقول بالانفصال، أما الاستمرارية فيقول بها دودس وفرنان. وعلى كل حال، فإنني ساترك هذا الموضوع جانباً، لأنه ليس موضوعي الأساسي، وليست هذه هي مشكلتي بالفعل.

سأحاول أن أتبع كذلك الإطار التقني الذي فرض جدولاً لهذه التمارين، ولكن المشكل الذي أود طرحه، والرهان التحليلي الذي أريد أن أقدمه هو بالأحرى تحليل تاريخي وفلسفي في الوقت نفسه. لنعد للحظة إلى ذلك النص الذي استعملناه كنقطة انطلاق، تذكرون ذلك، إنه نص: ألقيبيادس، هذه المحاورة الأفلاطونية التي لدينا حول تاريخها الكثير من الشكوك. تذكرون أنه في هذه المحاورة، أي في محاورة **ألقيبيادس**، أن موضوع السؤال، وموضوع هذه المحاورة ـ وعلى كل حال الجزء الثاني كله من المحاورة ـ هو سؤال "الاهتمام بالنفس". لقد أقنع سقراط ألقيبيادس بأنه إذا كان يريد أن يشرّف مطامحه السياسية ـ وهي: أن يحكم مواطنيه، وأن ينافس الاسبرطيين والفرس ـ فإن عليه أولاً أن ينتبه قليلاً إلى نفسه، وأن يعتني بنفسه، وأن يهتم بنفسه. والحال، فإن الجزء الثاني من محاورة **ألقيبيادس** قد خصّها لهذا السؤال: ماذا يعني الاهتمام بذات النفس؟ ولقد كان الجواب هو: الروح. وبِمَ يقتضي هذا الاهتمام الموجه إلى الروح؟ حسن. إن هذا الاهتمام الموجه إلى الروح قد تم وصفه في **ألقيبيادس** على أنه معرفة النفس لنفسها بشكل أساسي، إنه معرفة النفس. إن الروح وهي تنظر في هذا الجزء الذي يشكل جانبها الأساسي، ألا وهو النفس العاقلة nous[٦]، فإنها ستعرف في الوقت نفسه طبيعتها الإلهية. وبهذا المعنى، فإن محاورة **ألقيبيادس** تبين أو بالأحرى تنجز بالفعل ما يمكن أن نسميه بحجب أفلاطوني خالص، وبحجب للاهتمام بالنفس بمبدأ اعرف نفسك. إن معرفة

النفس، وشرط "اعرف نفسك" هو الذي يغطي ويحجب كاملاً ويحتل المكان الكامل المخصص لشرط "اعتنِ بنفسك/ اهتم بنفسك". وهكذا أصبح الاهتمام بالنفس يعني معرفة النفس. اعرف نفسك، اعرف طبيعة روحك، اجعل نفسك تتأمل نفسها في هذه النفس العاقلة، وتتعرف على إلوهيتها الأساسية. . هذا ما نجده في محاورة **ألقيبيادس**.

والحال، فإننا إذا ما انتقلنا إلى هذه التمارين، وإلى هذا الزهد الذي أريد تحليله الآن قليلاً، وكما تطور بشكل أساسي عند الرواقية، وعند الرواقية ـ الكلبية في المرحلة الإمبراطورية العليا، فإن ما يظهر واضحاً فيما اعتقد، هو أن هذا الزهد الرواقي ـ الكلبي يختلف عما نجده في **ألقيبيادس**، ولما يمكن أن نجده في الأفلاطونية الكلاسيكية، ويختلف بشكل أخص عن كل ما نجده في الاستمرارية الطويلة للأفلاطونية الجديدة، وذلك لكونه ليس منتظماً حول مبدأ معرفة النفس، وليس منتظماً حول مبدأ الاعتراف بالنفس بوصفها عنصراً إلهياً. لا أريد أن أقول إن الاهتمام بالنفس قد تم امتصاصه واستيعابه تماماً في معرفة النفس، وإنه قد تم استبعاد كلي لكل تمارين الزهد في الأفلاطونية، وفي الأفلاطونية الجديدة. بالعكس، إن الأفلاطونيين والأفلاطونيين الجدد يؤكدون على ذلك كثيراً. زد على ذلك، أننا نجد في نصوص أفلاطون نفسه، وفي الأفلاطونية الكلاسيكية، أن الفلسفة في حد ذاتها تشكل نوعاً من الزهد، وأن الزهد يمثل مبدأً أساسياً عندهم. ولكن يتعلق الأمر بتمرين آخر وممارسة أخرى. لا أريد أن أقول أيضاً إن في التمارين وفي الزهد الرواقي ـ الكلبي ليست هنالك معرفة للنفس، أو أن معرفة النفس قد تم استبعادها. ولكن يتعلق الأمر بنمط آخر من المعرفة. أريد أن أقول إن ما يميز الزهد الرواقي ـ الكلبي في المرحلة الهلنستية وفي المرحلة الرومانية، أي في شكله التاريخي المحدد، وعندما نقارنهما بما قيل في **ألقيبيادس**، فإننا نجد الآتي: هنالك تفكك وانفصال مزدوج. [**أولاً**،] انفصال عن مجموع مدونة هذا الزهد (أي مجموع التمارين) بالنسبة لشرط معرفة النفس، وانفصال إذا شئتم بالنسبة لمعرفة النفس مع أنها ستظهر بوصفها شرطاً لازماً، وأن لها دوراً مؤكداً، وأنه لا يمكن استبعادها، ولكنها ليست المحور الرئيس للزهد. إذن، هنالك تفكك وانفصال لمجموع أنواع الزهد أو التمارين الزهدية بالنسبة لمحور معرفة النفس. **وثانياً**، هناك انفصال وتفكك عن معرفة النفس كما يمكن لنا أن نحصل عليها ـ وكما يجب أن نمارسها في هذه التمارين ـ بالنسبة إلى الاعتراف بالنفس بوصفها

عنصراً إلهياً. وهنا أيضاً، ستجدون هذا العنصر. وتعرفون كم هو مهم هذا المبدأ الخاص بالاندماج بالله homoiôsis to theô. وكم هو أساسي هذا الشرط الخاص بأن تعترف النفس أو ذات النفس بأنها مشاركة [لـ] العقل الإلهي، أو باعتبارها عنصراً جوهرياً للعقل الإلهي الذي ينظم العالم كله، وكيف كان حاضراً في الرواقية. إلا أنني اعتقد أن هذا الاعتراف بالنفس باعتبارها عنصراً إلهياً ليس له مكانة مركزية كما هي الحال في الأفلاطونية والأفلاطونية الجديدة[٧]. وهذا تفكك وانفصال في مجمل التمارين بالنسبة لمبدأ معرفة النفس، وانفصال وتفكك لمعرفة النفس باعتبارها عنصراً إلهياً. والحال، فإن هذا الانفصال المزدوج هو الذي كان بداية انطلاق الغنى والثروة التاريخية لهذه التمارين، ولغناها وثروتها التاريخية في المسيحية نفسها، وذلك بمفارقة تاريخية ظاهرة.

ما أريد أن أقوله لكم الآن هو أنه كانت لهذه التمارين ـ ليس فقط في المرحلة الإمبراطورية، ولكن بعد ذلك بزمن طويل وحتى في المسيحية ـ أهمية تاريخية نجدها حتى في روحانية القرن السادس عشر والسابع عشر، وأنها مندمجة بالفعل في المسيحية، حيث أصبح لها حياة واستمرارية طويلة، ولم تعد تتصل بالأفلاطونية. كما أصبح الزهد منفصلاً عن معرفة النفس، وعن معرفة النفس بوصفها عنصراً إلهياً، وذلك لسبب بسيط ـ حيث إن الاستمرارية كانت مضمونة بسبب هذه الأفلاطونية ـ ألا وهو ذاك المحرك الكبير، والمبدأ الأكبر ـ وأكاد أقول المبدأ الاستراتيجي ـ لتطور الروحانية المسيحية في مؤسسات الرهبنة ابتداء من نهاية القرن الثالث وطوال القرنين الرابع والخامس؛ إنه العرفان (الغنوصية) الذي به تم بناء روحانية مسيحية خالصة[٨]. بمعنى أن الروحانية المسيحية كما تطورت في الأوساط الرهبانية، كان لها انفصال وانقطاع سجالي. لقد كان لها خط استراتيجي وهو خط القسمة [مع] العرفان، العرفان الذي كان بالأساس عرفاناً أفلاطونياً جديداً[٩]، وذلك بالنظر إلى أن كل الروحانية العرفانية، وكل الممارسة العرفانية، وكل ممارسات الحياة العرفانية، تقتضي تحديداً التركيز على كل ما يمكن أن يكون زهداً في المعرفة (في العرفان)، وتركيز كل المعرفة في الفعل الذي به تكون الروح تعترف هي نفسها، وتعترف بأنها عنصراً إلهياً. هذا هو لب العرفان، وهذا ما كان يُشكّل قلب الأفلاطونية الجديدة من العرفان بشكل ما. وبالنظر إلى أن الروحانية المسيحية، أي تلك التي تطورت في الشرق ابتداء من القرن الخامس، والتي كانت مناهضة للعرفان، وكانت جهداً من أجل التخلص والانفكاك من العلاقة بالعرفان أو

الغنوصية. ولقد كان من الطبيعي أن تلجأ المؤسسات الرهبانية، بشكل عام، والممارسات الروحية في الشرق المسيحي بشكل خاص، إلى هذا التجهيز الزهدي، وإلى هذا الزهدي الذي حدثتكم عنه قبل قليل، والذي كان في الأصل من طبيعة رواقية وكلبية، ويتميز بل وينفصل عن الأفلاطونية الجديدة، وذلك من خلال الخاصيتين التاليتين: **الأولى**، أن لا يكون مركّزاً على ممارسة المعرفة، وأن لا يركّز مسألة المعرفة على مبدأ : "أن تعترف بالنفس بوصفها عنصرا إلهياً". لنقل إن هذا الزهد الرواقي ـ الكلبي لم يكن له ـ إلى حد ما، وذلك إذا ما أخذنا الأمور من بعيد ومن أعلى ـ أية دعوة أو نداء في أن يكون مسيحياً. لم يكن له أن يكون مسيحياً، وذلك لأن هذه المسألة طُرحت داخل المسيحية، وذلك عندما حاولت أن تنفك من الإغراء والغواية الغنوصية. إن هذا الزهد الفلسفي أو هذا الزهد الذي له أصل فلسفي، كان نوعاً ما، وبالنسبة للمسيحية، الضمانة التقنية في عدم السقوط في الروحانية الغنوصية العرفانية. إن التمارين المستعملة لم تكن في جزئها الأكبر في نظام المعرفة. وتحديداً، فإن هذه التمارين، كالتقشف والمكابدة على سبيل المثال. . . الخ، والذي حدثتكم عنها يتم القيام بها في غياب علاقات مباشرة مع المعرفة، ومعرفة النفس. **والثانية**، هنالك تمارين معرفة بالتأكيد، ولكنها تمارين لم يكن لها معنى أولي وغاية نهائية في أن تعترف بأنها عنصر إلهي، ولكن كانت بالعكس، تمارين ومعرفة بالنفس لها وظيفة وهدف وهما أن ترتبط وتتصل بذات النفس. ليست الحركة الكبيرة للاعتراف بالإلهي إذن، ولكنه القلق الدائم الملازم للاشتباه. ففي داخل الأنا وفي الأنا le moi، ليس العنصر الإلهي هو ما يجب أن اعترف به بداية. علي أن أحاول أن افكك وأن احلل في أناي كل ما يمكن أن يكون أثراً. ولكن، اثر ماذا؟ حسن. [آثار] أخطائي ونقائصي وضعفي عند الرواقيين، وآثار السقطة عند المسيحيين، وعندهم أيضاً: آثار الحضور، حضور اللّه، بل وحضور ثمة آخر ألا وهو حضور الشيطان. وهذا التكتيك للنفس بوصفها حركة، وحركة من الفكر والقلب التي تحمل أثر الشر الذي يمكن أن يكون مطبوعاً فينا من خلال الحضور المجاور أو الداخلي للشيطان هو ما يرتبط بتمارين معرفة النفس التي ستطورها الروحانية المسيحية وفقاً لنموذج الاشتباه الرواقي القديم باتجاه ذات النفس واستمراراً له[١٠]. إذن، إنها تمارين بعيدة عن أن تكون مركزة كلية على المعرفة، وإنما هي مركزة على اشتباه النفس أكثر مما هي على الاعتراف بالإلهي: هذا هو إذا شئتم، ما يفسر انتقال هذه التمارين ذات

الأصل الفلسفي إلى المسيحية ذاتها. لقد انتشرت بشكل مرئي، وبشكل شرعي في روحانية القرنين الرابع والخامس. وتكتسي نصوص كاسيانوس أهمية كبيرة في هذا السياق. ونصوص سنيكا وكاسيانوس، كما سترون إجمالاً، لها نفس نمط التمارين التي تنتقل ويعاد الأخذ بها(١١). وهذه التمارين هي التي ستعيش في المسيحية كلها، وستظهر من جديد، وتأخذ أبعاداً وكثافة جديدة وكبيرة وقوية، وذلك ابتداء من القرن الخامس عشر والسادس عشر وبالطبع، في الإصلاح الديني(*) وفي الإصلاح المضاد(**).

هذا إذا شئتم أن نفسر قليلاً واقعة هذه التمارين والتدريبات في هذا الزهد الفلسفي، وكيف وجد في المسيحية قبولاً واستقبالاً وحياة ثانية. والآن ما هي هذه التمارين والتدريبات؟ بصراحة، إذا ما أردنا أن نعاين هذا الزهد ونحاول تحليله قليلاً، فإنه ليس من السهل التعرف عليه. فالمسيحية هنا، وبالنسبة للذي يحلل هذه الأمور، لها نوع من الأسبقية والتقدم المعتبر [على] الزهد الفلسفي الذي حدثتكم عنه في المرحلة الإمبراطورية. تعرفون كيف يتم في المسيحية - وكان هنالك ما يشبه الانفجار في القرنين السادس عشر والسابع عشر - تحديد كل تمرين في فرادته وخصوصيته، ووصف مراتب كل تمرين مقارنة بتمرين آخر، وتتابعه زمنياً: في اليوم وفي الأسبوع وفي الشهر وفي السنة، وبحسب تقدم الفرد. لقد كانت كل هذه التفاصيل مهمة. إنْ وجد فرد تقي حقاً في نهاية القرن السادس عشر وبداية القرن السابع عشر، - ولا أتحدث هنا عن طالب في المدرسة الاكليريكية أو عن راهب في الإصلاح المضاد؛ إنني أتحدث عن الأوساط الكاثوليكية والأوساط البروتستنتية المختلفة - كان يخضع لتمارين شاملة ينبغي عليه أن يتبعها، وأن يمارسها يومياً، وفي كل ساعة، وبحسب أوقات معينة في اليوم، ووفقاً لأحداث الحياة التي تقع، وبحسب درجة التقدم في الممارسة الروحية. ولدينا دليل كامل يشرح جميع التمارين التي يجب القيام بها في كل وقت. ليس هنالك وقت من الحياة لا يمكن أن تكون فيه خاضعاً لنوع من من التمارين أو من دون تمارين. وكل تمرين من التمارين كان محدداً في موضوعه وفي غايته وفي

(*) الإصلاح المقصود هنا هو حركة مارتن لوثر (١٤٨٣ - ١٥٤٦) في ألمانيا ،و حركة كالفن (١٥٠٩ - ١٥٦٤)، في فرنسا. (م)

(**) الإصلاح المضاد هو الإصلاح الذي شرعت به الكنيسة الكاثوليكية منذ ما يعرف بمجمع لاتران (١٤١٥ - ١٤١٨). (م)

إجراءاته. وحتى من دون الذهاب إلى هذا النوع من مضاعفة الحياة، ولكل أوقات ولحظات الحياة بواسطة التمارين، فإنه إذا ما أخذنا نصوص القرنين الرابع والخامس ـ المقصود بها القواعد الأولية الكبرى للرهبنة، وإنني أفكر في تلك القواعد التي وضعها باسيليوس القيصري Basile de Césarée(١٢) ـ فإننا سنرى أن التمارين، ومن دون أن تكون مكثفة، كانت محددة كتمارين القرنين السادس عشر والسابع عشر في الإصلاح المضاد، وقد كانت محددة بوضوح ومقسمة الواحدة بالنسبة للأخرى. في حين أننا لا نجد أي شيء من هذا التقسيم والتحديد في الزهد الفلسفي الذي أحدثكم عنه. هنالك بعض الإشارات النظامية. إننا نطلب عدداً من أشكال الاختبار في الصباح: الاختبار الذي علينا أن نقوم به في الصباح، ويتعلق بالمهمات التي علينا أن ننجزها في النهار. هنالك مطالب متعلقة بتمارين المساء (امتحان الضمير)، وكان ذلك معروفاً جداً(١٣). ولكن خارج هذه العلامات الإرشادية، فإن الأمر كان يتعلق بالأحرى باختيار حرّ من الذات لتمارينها، وإلى اللحظة التي تجد نفسها [أنها] في حاجة إلى ذلك. إننا نقدم فقط بعض قواعد الحذر، أو بعض الآراء حول طريقة سير هذه التمارين. وإذا كانت هنالك حرية، وتحديد خفيف لهذه التمارين ولارتباطها، فإنه يجب ألا ننسى أن كل هذا لا يتم في إطار قاعدة الحياة، وإنما يتم في إطار فن العيش tekhnê tou biou. واعتقد أن هذا ما لا يجب نسيانه أبداً، أي أن تجعل الحياة موضوعاً لفن، وأن تجعل من حياتك أثراً ـ أثراً (مثل ما يجب أن يكون عليه أي أثر فني) جميلاً وجيداً ـ يتضمن بالضرورة الحرية واختيار الشخص الذي يستعمل فنه(١٤). وإذا ما وجب أن يكون لفن ما مدونة من القواعد التي عليه أن يخضع لها من أوله إلى آخره، وفي كل دقيقة، وفي كل لحظة، وإذا لم تكن هنالك حرية الذات هذه تحديداً التي تُستعمل في الفن بحسب هدفها وغايتها ورغبتها وإرادتها في انجاز أثر جميل، فلن يكون هنالك كمال للحياة. اعتقد أن هذا هو العنصر الأساسي، وعلينا أن نعاينه ونحدده، لأنه يمثل احد خطوط الانقسام ما بين التمارين الفلسفية والتمارين المسيحية. لا يجب أن ننسى أن أحد العناصر الكبرى للروحانية المسيحية هو أن تجعل الحياة "منظمة/ مرتبة". إنها قاعدة حياتية regula vita، وهي قاعدة جوهرية. ولماذا هي كذلك؟ يجب أن أعود إلى ذلك. المؤكد أن هنالك عناصر كثيرة قد ساهمت في ذلك. ومن أجل أن نأخذ الأمور الأكثر تجلياً وبروزاً، وإنما ليست الأكثر اختلافاً، فإننا ننظر في النموذج

العسكري للفيلق الروماني الذي كان النموذج المنظم على الأقل بالنسبة لبعض أشكال الرهبنة في المشرق وفي الغرب المسيحي. لقد لعب النموذج العسكري دوره بشكل مؤكد، ولكنه لم يكن السبب الوحيد الذي من أجله أصبحت الحياة المسيحية حياة منظمة. إنها مشكلة على كل حال. وفي المقابل فإن الحياة الفلسفية أو الحياة كما حددها ووصفها الفلاسفة باعتبارها تلك الحياة التي نحصل عليها بفضل الفن، فإنها لا تخضع لقاعدة regula، وإنما تخضع لشكل وصورة forma. إنها أسلوب أو إنها أسلوب حياة، وإنها نوع من الشكل الذي يجب أن نعطيه للحياة. خذوا مثلاً: من أجل بناء معبد جميل أو مسرح جميل بحسب فن المعماريين، فإنه يجب بالطبع أن يخضع للقواعد، وللقواعد الفنية اللازمة والضرورية. ولكن المهندس الماهر هو الذي يستعمل حريته أكثر، ليعطي المسرح والمعبد شكله الجميل. وبنفس الطريقة، فإن الذي يريد أن يجعل من حياته أثراً فنياً، والذي يريد أن يمارس كما ينبغي فن العيش والحياة، فإنه يجب أن يكون في ذهنه ليس فقط أو تحديداً اللحمة والنسيج والأرضية السميكة لنظام يتبعه دائماً، وعليه أن يخضع له. فليس الخضوع للقاعدة، ولا الخضوع فقط، يمكن أن يكوّن أثراً جميلاً. إن الأثر الجميل هو ذلك الأثر الذي يخضع إلى شكل ما (إلى أسلوب، وإلى نوع من أشكال الحياة). إنه السبب، من دون شك، الذي من أجله لا تجدون مطلقاً في الزهد الفلسفي ذلك الدليل المحددة جداً لكل التمارين التي يجب القيام بها في كل لحظة من لحظات الحياة، وفي لحظات النهار، والتي نجدها بكثافة في المسيحية. إذن، نحن أمام مجموعة غامضة وملتبسة كثيراً، والتي يمكن أن نبدأ في توضيحها على النحو الآتي: لنتوقف عند كلمتين تعكسان بعضهما بعضاً نحو هذا الميدان من التمارين ومن الزهد، ولكنهما في اعتقادي، تبينان سمتين أو إذا شئتم، مجموعتين. لدينا من جهة لفظ التأمل meletan، ومن جهة أخرى لفظ التدرّب والتمرن gumnazein.

ترجم اللاّتين لفظ التأمل اليوناني meletan بلفظ meditari. ويجب أن نتذكر دائماً ـ واعتقد أنه سبق لي وأن أشرت إلى ذلك(١٥) ـ أنه سواء بالنسبة للكلمة اليونانية أو اللاتينية فإنها تعني نوعاً من النشاط، ومن النشاط الحقيقي أو الواقعي وليس فقط نوعاً من انغلاق الفكر والتفكير الحر بنفسه. إن التأمل نشاط حقيقي. ولفظ التأمل يفيد، في بعض النصوص، النشاط الزراعي(١٦). وقد يعني التأمل العمل الحقيقي. والتأمل كلمة مستعملة في تقنية وفن ومن جانب معلمي الخطابة

من أجل تعيين هذا النوع من العمل الاستعدادي والتحضيري الذي يخضع له الفرد عندما يتوجب عليه أن يتكلم، وعندما يتوجب عليه أن يتكلم بحرية وأن يرتجل، أي عندما لا يكون أمامه نص يقرأه، أو أن يخطب وهو قد حفظ خطابه عن ظهر قلب. التأمل هو نوع من التحضير والاستعداد، وهو في الوقت نفسه تحضير إجباري ومركّز جداً بغرض إعداد الخطيب لكي يتحدث بحرية، وهو ما يسمونه بتأمل الخطباء(١٧). وعندما يتكلم الفلاسفة عن تمارين النفس على النفس، فإن لفظ التأمل يعني، فيما اعتقد، شيئاً من تأمل الخطباء، أي العمل الفكري الذي يمارسه المرء على نفسه. انه عمل فكري له وظيفة أساسية ألا وهي إعداد وتحضير الفرد لما سيقوم به قريباً.

ثم إن لدينا أيضاً كلمة التمرين والتدريب gumnazein التي تشير إلى أننا نقوم بالرياضة على أنفسنا أو نتريض، ويعني ذلك حرفياً "التمرن" و"التدرب"، ويتصل أكثر على ما أرى بالممارسة في وضعية حقيقية وحالة واقعية. إن التمرن هو أن تكون بالفعل في وضعية حقيقية أو في موقف حقيقي، سواء قمنا باصطناعه أو بتنظيمه، أو أننا صادفناه في حياتنا، وقمنا باختباره. إن هذا التمييز بين التأمل والتمرن واضح وفي الوقت نفسه غير يقيني. أقول غير يقيني، لأن هنالك بالتأكيد نصوصاً أخرى يبدو فيها أن لا فرق بين اللفظين. فعلى سبيل المثال يستعمل بلوتارخوس التأمل/ التدرب/ التمرن تقريباً بشكل مترادف ومن دون اختلاف كبير. واستعمل إبقتاتوس على الأقل مرتين سلسلة التأمل/ الكتابة/ التمرن(١٨). إذن، التأمل هو إذا شئتم تمرين الفكر أو إعمال الفكر أو تدريب الفكر. إننا نفكر في أشياء، وإننا نفكر في مبادئ، وإننا نفكر فيها، وإننا نستعد بالفكر. أما التسجيل والرسم Graphein فيعني الكتابة، أي كتابتها (إذن نحن نفكر ونكتب). وعندئذ فإن التدرب والتمرن هو أن نتمرن حقيقة وفي الواقع. إن السلسلة واضحة. وهنا، إذا شئتم، فإنني سأعتمد قليلاً على هذه السلسلة، أو بالأحرى على هذا التمييز ما بين التأمل والتمرن، ومنطقياً علينا أن نبدأ بالتأمل، وآمل ـ لجملة من الأسباب التي ستعرفونها ـ أن نقدم الأشياء بالمقلوب أو بالعكس، أي أن ابدأ بالتمرن، بمعنى العمل، العمل على ذات النفس في موقف حقيقي، ثم بعد ذلك انتقل إلى مشكلة التأمل، وعمل الفكر على نفسه.

في هذا السجل الخاص بالرياضة والاستعداد لمواقف حقيقية/ واقعية، أعتقد انه يمكن لنا أن نجري تمييزاً. ولكن، هذا التمييز الذي أحاول أن أدخله لتيسير

العرض هو تمييز نوعاً ما تعسفي، وذلك لأن هنالك تشابكات وتداخلات كبيرة. فنحن من جهة نكون، بالفعل، في نظام من الممارسات المعلومة والمسجّلة، والتي لها بالفعل قواعد ورهانات: فهنالك تقنية حقيقية/ واقعية، ولكن، ومرة أخرى، فإننا نحن أيضاً وفعلياً في فضاء حر حيث كل واحد يتصور ويتوقع بحسب حاجاته وضروراته وموقفه. إذن سأحاول أن أُدخل وبشكل مجرد، شيئين: أولاً، نظام التقشف، وثانياً، ممارسات الشدائد والتجارب والاختبارات(*).

في نظام التقشف، سنأخذ في البداية أشياء بسيطة للغاية. إن ستوبي Stobée في كتابه **المنتخب والمنتقى والمختار** *Florilège*، قد احتفظ بنص، وبجزء من دراسة وبحث لموزونيوس روفوس حول التمارين التي سماها التمارين الزهدية Peri askêseôs[١٩]. في هذا المبحث أو الدراسة، أو بالأحرى في هذا المقطع، فإن موزونيوس روفوس ـ هو فيلسوف رواقي عاش في بداية الإمبراطورية، وكانت له صلات وعلاقات مع نيرون وخلفائه[٢٠] ـ يقول، لا يجب إهمال الجسد بالتمارين حتى عندما يتعلق الأمر بممارسة الفلسفة. وذلك لأنه، وكما يقول، إذا كان حقيقياً أن الجسد ليس شيئاً مهماً، أو على الأقل ليس أكثر من وسيلة، فإن الفضائل تستعمله كوسيلة لأفعال وحركات الحياة. ومن أجل أن يصبح ناشطاً، فإن الفضيلة لا بد وأن تمر عبر الجسد. إذن، يجب الاعتناء بالجسد، وأن الزهد يجب أن يشمل الجسد. والحال، فإن موزونيوس يسأل عن أنواع التمارين التي يمكن أن نقوم بها؟ هنالك تمارين خاصة بالجسد نفسه، وهنالك تمارين خاصة بالروح نفسها، ثم هنالك تمارين خاصة بالجسد والروح معاً. والحال، فإن ما يميز المقطع الذي بقي محفوظاً في بحثه هو التمارين الخاصة بالجسد تحديداً. والأشياء التي تهمه بالفعل من وجهة النظر الفلسفية، ومن وجهة نظر فنون العيش، هي تلك التمارين المتعلقة بالروح والتمارين المتعلقة بالروح والجسد معاً. وهذه التمارين المتعلقة بالروح والجسد يجب أن تتميز بهدفين: من جهة، تكوين وتقوية الشجاعة andreia، ويُفهم من هذه الشجاعة: مقاومة الأحداث الخارجية، والقدرة على تحمّلها من دون معاناة ومن دون انهيار، ومن دون أن يدعها تجرفه معها؛ ومقاومة الأحداث الخارجية، والشرور والمآسي، وكل مشاق العالم. ومن جهة ثانية، تكوين وتقوية الفضيلة

(*) يتفق هذا مع منهج الفيلسوف الذي يعطي الأولوية للممارسة على حساب النظرية. (م)

الأخرى التي هي القدرة على أن يتمالك المرء نفسه sôphrosunê. لنقل إذا كانت الشجاعة تسمح بتحمل ما يأتي من الخارج، فإن التمالك (في النفس) يسمح بالتقدير والتحكم في كل الحركات الداخلية، وحركات النفس ذاتها[٢١]. ولهذا، نقول إن تمارين الروح والجسد موجودة من أجل الشجاعة والتمالك، وهكذا يكون موزونيوس روفوس، ظاهرياً على الأقل، قريباً جداً من أفلاطون في القوانين على سبيل المثال، وذلك عندما شرح أفلاطون كيف يمكن تكوين المواطن الجيد أو الحارس الجيد، وبيَّن الحاجة التي يجب أن تتوفر فيه، في الوقت نفسه، إلى الشجاعة الجسدية والتمالك أو التحكم في النفس egkrateia[٢٢]. ولكن، إذا كان الهدف واحد بالنسبة لموزونيوس وأفلاطون، فإن طبيعة التمرين مختلفة تماماً. وذلك لأن ما يضمن عند أفلاطون الشجاعة أمام الأحداث الخارجية والتحكم في ذات النفس هي التمارين الجسدية أو الفيزيائية، أي التمارين الرياضية البحتة. إن ممارسة الرياضة ومصارعة الآخر، والاستعداد الضروري من أجل التغلب والانتصار، ليس فقط في المصارعة، ولكن كذلك في الجري وفي القفز... الخ، وكل جوانب هذا التكوين الرياضي البحت بالنسبة لأفلاطون، تُعتبر إحدى الضمانات التي تجعلنا لا نخاف من الخصم الخارجي، ولا نخاف الخصوم الذين نتعلم معهم المبارزة والصراع. إن نموذج الصراع مع الآخر تمكّننا من مغالبة كل الأحداث ومجابهة كل المصائب والهموم. ثم إن الاستعداد الرياضي يتضمن ويتطلب بالطبع التخلي عن كثير من الأشياء والامتناع عن كثير من الأمور، وهو امتناع قريب من التقشف، وبشكل خاص التقشف الجنسي، فنحن نعلم جيداً أننا لا نستطيع الفوز في مسابقات الاولمبياد إذا لم نحيا حياة عفيفة[٢٣]. إن الرياضة تضمن، إذن وبحسب أفلاطون، تكوين هاتين الفضيلتين: الشجاعة والتمالك. في حين أن التكوين الرياضي عند موزونيوس، وهو ما يُعتبر مهماً، قد تم التخلي عنه. فكيف يتحقق الهدف (التكوين بواسطة التمارين للروح والجسد من خلال التمالك أو التحكم والشجاعة) وبأي شيء؟ ليس بواسطة الرياضة، وإنما بواسطة أشكال من التقشف أو إذا شئتم، بواسطة نظام من التحمل والصبر على الجوع والبرد والحر والنوم. يجب أن نتعوّد على تحمل الجوع والعطش وشدة البرد والحر. ويجب أن نتعود على النوم القاسي. ويجب أن نتعود على اللباس الخشن... الخ. وموضوع هذه التمارين عند موزونيوس ليس (واعتقد أن ههنا يكمن الاختلاف الكبير وهو في غاية الأهمية)

جسم الرياضي، والرهان الذي يُطبَّق عليه الزهد الفيزيائي الجسدي أو الفيزيائي الأخلاقي، ولكن هو جسم صابر، وجسم متحمل، وجسم متقشف. هذا ما هو موجود بالفعل عند موزونيوس. وهذا ما ستجدونه بالفعل في غالبية نصوص الرواقيين والكلبيين.

وتجدون مثل هذه التمارين بشكل خاص عند سنيكا، ونقده الظاهر والخالص للرياضة بالمعنى الحرفي. ففي الرسالة رقم ١٥ إلى لوقيليوس، نجده يسخر من هؤلاء الناس الذين يقضون أوقاتهم في التمرن على سواعدهم وتكوين عضلاتهم وتكبير مؤخراتهم وصدورهم. إنه اهتمام باطل في ذاته كما يقول، واهتمام غير مجدٍ، ويستنفد الفكر ويثقل الجسم. إن ما هو مطلوب في تمارين الجسم، وما هو موضوع الرهان هو أن لا يعيق الجسم الروح، في حين أن الرياضة تعيق الروح بوزن الجسم. يفضِّل سنيكا إذن، تمارين خفيفة، وتمارين تساعد الجسم، وتساعد جسماً سقيماً أو معتلاً، مثل جسمه الذي يعاني من الربو ومن السعال والتنفس بصعوبة. . . الخ. الجسم السقيم هو ما يجب تحضيره وإعداده من أجل أن يكون حراً في النشاطات الفكرية وفي القراءة والكتابة. . . الخ. لذا يقدم نصائح تقتضي قول الآتي: يجب أن نعطس بين الحين والآخر في الصباح، ويجب التنزه قليلاً، ويجب التحرك قليلاً[٢٤]. وأخيراً، فإن كل هذا غير مهمّ في ذاته، ولكنه مهمّ في اختلافه مع الرياضة الأفلاطونية التكوينية للفضيلة وهذا التقشف أو هذا العمل الخفيف على الجسم الذي تدعو إليه الرواقية. ولكن، بالإضافة إلى هذا النوع من العمل المساعد للجسم المعتل والعليل ـ الجسم المريض موضوع مركزي في هذا التفكير، وفي هذا الزهد الخاص بالجسم: إنها أجساد العجزة، وأجساد من تجاوز سنّ الأربعين التي هي موضوع الأخلاق الرواقية، وليس جسد الشاب، وكذلك ليس الجسد الرياضي كما هي الحال في أثينا ـ فإن هنالك تمارين للتقشف عند سنيكا، تمارين التقشف التي حدثتكم عنها، والتي سأذكّركم بها باختصار. على سبيل المثال في الرسالة رقم ١٨[٢٥] المؤرخة في شتاء عام ٦٢ وقبل وقت قليل من انتحار سنيكا، كتب في كانون الأول/ ديسمبر عام ٦٢، إلى لوقيليوس رسالة يقول له فيها: مثلما أن الحياة ليست طريقة حالياً! فكل ما حولي، وكل الناس تستعد لأعياد زحل(*) في هذا الوقت من السنة

(*) أعياد زحل Saturnales: أعياد رومانية، وهي عبارة عن حفلات للخلاعة والمجون والاستهتار. (م)

حيث يغدو الفسق والفجور معتمداً رسمياً. ويطرح سنيكا على لوقيليوس السؤال الآتي: هل تجب المشاركة في هذه الأعياد أم يجب الامتناع عن المشاركة؟ إذا امتنعنا فإننا نخاطر بأن نكون متميزين، وأن نعلن نوعاً من التحذلق الفلسفي، ونوعاً من التكبر والعجرفة. ولكن، يقول سنيكا، على كل حال، هنالك أمر يجب القيام به. ففي الوقت الذي يقوم فيه الناس بالاستعداد لأعياد زحل، ويبدؤون في الشرب والأكل، علينا نحن أن نحضر لهذه ونعدّ لها بشكل مختلف. علينا أن نعدّ لها بعدد من تمارين الفقر على أن تكون حقيقية وغير حقيقية في الوقت نفسه[٢٦]. غير حقيقية لأن سنيكا، في الواقع، سرق الملايين[*] في استغلاله للمزارع، ولم يكن قط فقيراً[٢٧]، ولكنها واقعية من حيث أنها مطلوبة، وأن عليه أن يحيا حياة فقيرة خلال ثلاثة أو أربعة أو خمسة أيام بحيث ينام على [البساط] الخشن، ويلبس لباساً خشناً، ويأكل قليلاً، ويشرب الماء فقط. وهذا النوع من التمارين (تمارين حقيقية/ واقعية) يسمح له، على حد قوله، بأن يستعد كالجندي الذي يستمر في التمرين على رماية الرمح خلال السلم، وذلك حتى يكون قوياً خلال الحرب. بتعبير آخر، ما يريد القيام به سنيكا في هذه التمارين ليس إطلاقاً التحول الكبير عن الحياة العامة والتقشف الكامل كما كانت الحال عند الكلبيين، وكما ستكون عليه كذلك عند الرهبان من المسيحيين. لا يتعلق الأمر بالتحول إلى التقشف، وإنما يتعلق الأمر بإدخال وإدماج التقشف كنوع من التمرين المتكرر والمتسلسل والمنتظم، والذي نعود إليه بين الحين والآخر، ويسمح بأن يعطي شكلاً للحياة، بما يمنح الفرد، [أمام] الأحداث التي تشكل حياته، الموقف المناسب والملائم: موقف متميز كفاية حتى يتمكن من تحمّل المصائب عندما تنزل عليه، ويكون متميزاً كفاية بحيث ينظر بلامبالاة إلى الثروات والخيرات التي تحيط به. وفي الرسالة رقم ٨، يقول سنيكا: «إليك هذه القاعدة الوجودية (في الواقع فإن شكل الحياة أو صورة الحياة، هذا المبدأ الوجودي، وهذا الشكل والصورة الوجودية، وهذا الأسلوب الحياتي). تتطلب هذه القاعدة منك أن لا تعطي جسمك إلا ما هو ضروري حتى يكون جيداً. طبّق عليه بين الحين والآخر علاجاً قاسياً بعض الشيء حتى يطيع الروح، مثلما أن الغذاء يهدئ من الجوع، والشرب يطفئ الظمأ، واللباس يخفف من البرد، والبيت والمنزل يحمي من

(*) بحسب رواية المؤرخ بول فين، فإن سنيكا قد سرق الملايين من العملة الرومانية التي كانت تُعرف في ذلك الوقت بـ السسترسsesterces. (م)

الطقس الرديء و[تقلب الأجواء]، وعندئذ سترى ما يحصل له»[٢٨]. ومرة أخرى، لم يعش سنيكا كما ينبغي العيش قط، ولم يأكل إلا ما يكفيه لسد الجوع، ولم يشرب إلا من أجل أن يرتوي. [يأكل حتى يشبع، ويشرب حتى يرتوي، ولكن بين الحين والآخر يقلل من الأكل ومن الشرب هذا هو المقصود؛ م. ف]. ولكن ما يجب القيام به في استعمال الثروة، وبسبب هذه التمارين أو نتيجة لهذه التمارين المتكررة للتقشف، فإن الفيلسوف يحتفظ دائماً في ذهنه وفكره بأن ما يأكله لا يجب أن يكون مبدأ ومقياساً لما هو ضروري من أجل أن يهدئ أو يقلل من [الجوع]. عليه أن يشرب وهو يعلم أن شربه في الأخير ليس له من غاية إلا أن يروي عطشه... الخ. إذن، هنالك عالم كامل من العلاقات بالطعام واللباس والسكن يتشكّل من خلال هذه التمارين التقشفية: تمارين تقشفية من أجل صياغة وتكوين أسلوب حياة، وليست تمارين تقشفية من أجل تنظيم حياة بحسب نوع من الممنوعات والمحرمات المحددة. هذا ما يمكن أن نقوله عن هذا التقشف الرواقي(*). بعد ذلك، أريد الآن أن أحدثكم عن المجموعة الأخرى من الممارسات الزهدية ألا وهي: ممارسات الاختبار.

وبالفعل، ثمة ما بين الاختبار والمحن والتجارب والخبرات تداخلات عديدة. ومع ذلك، هنالك، فيما اعتقد، مجموعة من الملامح الخاصة بالاختبار التي تميزها عن التقشف .**أولاً**، يتضمن الاختبار مجموعة من أسئلة النفس حول نفسها. فعلى خلاف التقشف، فإن الاختبار يتعلق أساساً بمعرفة ما نقدر عليه، وما إذا كنا قادرين على القيام بشيء، وإلى أي مدى نحن نقدر على فعله. ففي الاختبار يمكن أن ننجح كما يمكن أن نفشل، ويمكن لنا أن نربح كما يمكن أن نخسر. ومن خلال هذا النوع من اللعبة المفتوحة للاختبار يُمكن أن نعاين أنفسنا، وأن نقيس درجة تقدمنا، وأين وصلنا، وأن نعرف المستوى العميق لأنفسنا. هنالك جانب من معرفة النفس في الاختبار، ونجده في تطبيق التقشف البسيط . **ثانياً**، على الاختبار أن يكون متبوعاً دائماً بنوع من العمل الفكري. فعلى خلاف التقشف الذي هو مجرد فقدان إرادي، فان الاختبار لا يكون في الواقع اختباراً إلا بشرط أن تأخذ الذات تجاه ما تفعل وتقوم به وتجاه نفسها، موقفاً معيناً واضحاً وواعياً.

(*) يجري المخطوط هنا تمييزاً بين التجارب والتمارين الأبيقورية للتقشف التي تعطي مجالاً لـ"جماليات المتعة" («تجنب كل المتع التي يمكن أن تتحول إلى آلام وتوصل إلى تكثيف غني للمتع البسيطة»).

وأخيراً [**الاختلاف الثالث**]، وهذا هو الملمح الأساسي والنقطة الأساسية التي سأتوقف عندها كثيراً: التقشف كما رأيتم، وبالنسبة للرواقيين، تمرين محلي وموضعي بمعنى ما في الحياة، نقوم به من وقت لآخر حتى نتمكن من أن نصوغ أفضل شكل للحياة التي نرجوها أو نريدها أو نبتغيها. في حين أن الاختبار يجب أن يصبح موقفاً عاماً في الحياة. يجب في النهاية، وهنا يكمن معنى الاختبار بالنسبة للرواقيين، أن تصبح الحياة اختباراً. وهنا نجتاز، فيما اعتقد، خطوة تاريخية مقررة في تاريخ هذه التقنيات.

سأحاول، إذا شئتم، أن أشير بسرعة إلى نقطتين أوليتين من نقاط الاختبار، قبل أن نتوقف قليلاً، ثم نستأنف الكلام لاحقاً عن الحياة بوصفها اختباراً في الساعة الثانية من هذا الدرس . **أولاً**: الاختبار باعتباره سؤالاً عن النفس. أريد أن أقول إن في تمارين الاختبار نحاول أن نعيِّن أين نحن؟و ما الشيء الذي أنجزناه؟ وما مقدار التقدم الذي حققناه بالنسبة للنقطة التي يجب أن نصل إليها؟ هنالك في الاختبار، إذا شئتم، نوع من السؤال المتعلق بالتقدم، وهنالك جهد للمعاينة، وذلك بغرض معرفة النفس. وكمثال على هذه الاختبارات، فإن إبقتاتوس يسأل: ماذا يجب علينا القيام به من أجل النضال ضد الغضب؟ حسن. يجب أن نلتزم مع أنفسنا على أن لا نغضب خلال يوم كامل. ثم نعقد عقداً مع النفس على أن لا نغضب خلال يومين، ثم خلال أربعة أيام، وفي الأخير، وعندما نكون قد عقدنا هذا العقد مع النفس على أن لا نغضب خلال ثلاثين يوماً، وعندما ننجح فعلياً في أن لا نغضب خلال ثلاثين يوماً، عندها وفي تلك اللحظة علينا أن نقدم نذراً للآلهة[٢٩]. إن نمط العقد ـ الاختبار الذي بواسطته نضمن ونقيس في الوقت نفسه مدى تقدمنا، تجدونه عند بلوتارخوس في نص حول التحكم في الغضب أيضاً، حيث يقول: «سأحاول أن لا اغضب خلال أيام، وحتى خلال شهر. يبدو، في الزهد الرواقي، أن شهراً واحداً من عدم الغضب كان هو الحد الأقصى. إذن، لا تغضب لمدة أيام، ولا تغضب لمدة شهر. اختبر نفسك وامتحنها peirômenos hemautou شيئاً فشيئاً حتى تعرف إن كنت تتقدم في الصبر، واجبر نفسك على الحيطة والتنبه»[٣٠]. والاختبار نفسه نجده أيضاً عند بلوتارخوس، وهي لعبة مركّبة نوعاً ما أكثر، لأنها متعلقة بالعدل والظلم. يجب كما يقول في كتابه **شيطان سقراط** *Le Demon de Socrate*[٣١]، بالطبع يجب التمرن حتى لا نظلم، وذلك بنفس التدرج المتعلق بالغضب. ابتعد وتجنّب ولو ليوم واحد، ولو لشهر [أن لا

تكون ظالماً]. وكما يقول، علينا أن نتمرن كذلك على شيء أكثر نفاذاً ألا وهو أن نصل في وقت ما إلى التخلي عن الربح حتى وإن كان نزيهاً ومشروعاً، وذلك من أجل الوصول إلى اقتلاع واجتثاث الرغبة في الكسب من النفس، والذي هو مصدر ومنبع الظلم ذاته. إذن، وإذا شئتم، التمرن على نوع من العدالة الزائدة التي تؤدي بنا إلى التخلي عن الربح حتى وإن كان ربحاً عادلاً، وذلك حتى نبتعد حقاً وبالتأكيد عن الظلم. حسن، إنه نظام الاختبار بوصفه اختباراً وتعييناً، أي وضع علامة للنفس.

ثانياً، الاختبار بوصفه تمريناً مضاعفاً بشكل جزئي: بوصفه تمريناً في الواقع وفي الفكر في الوقت ذاته. في مثل هذه الاختبارات لا يتعلق الأمر ببساطة بفرض قاعدة لفعل أو تقشف، وإنما تكوين وصياغة موقف داخلي في الوقت عينه. يجب مواجهة الواقع، ومراقبة الفكر والتحكم فيه في الوقت الذي تتم فيه مواجهة الواقع. يبدو أن هذا نوع من التجريد البسيط للغاية، ولكن ستكون له نتائج تاريخية خطيرة. عندما نلتقي في الشارع بفتاة جميلة، لا يكفي، في نظر إبقتاتوس، الامتناع عن هذه الفتاة، وعدم ملاحقتها وعدم محاولة إغرائها أو إغوائها وعدم الاستمتاع بخدماتها. هذا غير كاف. لا يكفي مثل هذا الامتناع الذي يكون متبوعاً بتفكير يقول: آه، إلهي! إنني امتنع عن هذه الفتاة، ولكن مع ذلك أحب كثيراً أن أعاشرها وأن أضاجعها. أو أن أقول: كم هو سعيد زوج هذه الفتاة! يجب أن أحاول في الوقت الذي التقي فيه بهذه الفتاة التي امتنع عنها، أن لا أتخيلها، وأن لا أرسمها في فكري zôgraphein أو أن أكون بجانبها، أو أن استمتع بجمالها ورضاها. حتى وإن وافقت وأظهرت رضاها وموافقتها، وحتى وإن اقتربت مني، يجب أن لا أشعر بشيء، وأن لا أفكر في شيء، وأن يكون ذهني خالياً تماماً ومحايداً[٣٢]. هنا تكمن النقطة الأساسية والمهمة. وستكون هذه إحدى النقاط الأساسية للتمييز ما بين الطهارة المسيحية والامتناع الوثني. في كل النصوص المسيحية عن العفة، ستجدون كيف يتم النظر إلى سقراط بسلبية مع أنه يمتنع عن ألقيبيادس الجميل الذي يستلقي قربه ومع ذلك لا يرغب فيه. وهنا، ستجدون الأمر بين بين، أي بين الاثنين [التصور السقراطي والتصور المسيحي؛ م. ف]. يتعلق الأمر بتحييدي الفكر والرغبة والخيال. وهذا هو عمل الاختبار. يجب مرافقة الامتناع بعمل الفكر على نفسه وبنفسه. وبنفس الطريقة والصفة، أي عمل الفكر على نفسه وبنفسه، فإنه في اللحظة التي نكون فيها في وضعية حقيقية

وموقف واقعي، فإننا نجد حول ذلك مثالاً آخر في الكتاب الثالث، حيث يقول إبقتاتوس: عندما نكون في وضعية نواجه فيها خطر الخضوع لرغبتنا، علينا أن نواجه هذه الوضعية، وعلينا بالطبع أن نمتنع عن كل ما يمكن أن يؤدي بنا إلى تلبية هذه الرغبة وذلك بواسطة العمل الفكري، والانتظام الذاتي، وأن نوقف أنفسنا بأنفسنا[٣٣]. وهكذا، وكما يقول إبقتاتوس، فعندما نقبّل طفلنا، أو عندما نحمله في ذراعنا، فإن العواطف الطبيعية، والواجب الاجتماعي، وكل نظام التزاماتنا أو واجباتنا نحو عائلتنا ونحو أصدقائنا على السواء، تجعلنا بالفعل نظهر عاطفتنا، ونبدي فرحنا وسعادتنا في أن يكون أبناؤنا وأصدقاؤنا بجانبنا. ولكن خطراً ما سيظهر في هذا الموقف وهذه الوضعية. يتمثل هذا الخطر في هذا الذي يسمى بالتدفق والانسكاب والفيض diakhusis[٣٤] للروح المسموح لها من قبل هذه الواجبات والالتزامات، أو أيضاً بواسطة هذه الحركة الطبيعية التي تدفعنا نحو الآخر، وتخاطر بالتدفق، بمعنى أن نفقد سيطرتنا وتحكمنا ورقابتنا، ليس فقط بسبب العاطفة وإنما بسبب الحركة الطبيعية المشروعة. علينا إن نحذر من هذا التدفق. يجب أن نتجنّبه. ولكن بماذا يكون ذلك؟ يقول إبقتاتوس إن الأمر بسيط. عندما تكون بنتك الصغيرة على ركبتيك أو في حضنك، وتعبّر لها عن عاطفتك بشكل طبيعي، وفي اللحظة التي تقوم بتقبيلها، وتعبْر لها بشكل طبيعي عن محبتك، يجب أن تقول دائماً، وأن تكرر ذلك بصوت خافت لنفسك أو على كل حال قُلْ ذلك في نفسك: «غداً ستموت»[٣٥]. غداً، أنت أيها الطفل الذي أحبه، ستموت. غدا ستختفي. وهذا الاختبار الذي نُظهر فيه الارتباط المشروع، والذي ننفصل فيه بهذا العمل الروحي أو الفكري، وبه ندرك تماماً الهشاشة الحقيقية والواقعية لهذه الرابطة، هو ما يشكل في الوقت نفسه هذا الاختبار. والأمر نفسه، عندما نقبّل صديقاً، يجب أن نقول دائماً، وبنوع من التكرار الداخلي للفكر الممارس والمطبَّق على نفسه: «غداً سترحل إلى المنفى»، أو : «غداً، سأذهب إلى المنفى وسنفترق». هذه هي تمارين الاختبار، كما قدمها الرواقيون.

و في النهاية، فان كل هذا يدعو إلى السخرية قليلاً، لأنه ثانوي بالنسبة إلى شيء أكثر أهمية، ألا وهو تحوّل الاختبار ـ ممارسة الاختبار ـ أو بالأحرى تحوله إلى مستوى تأخذ الحياة كلها معه شكل الاختبار. وهذا ما سأحاول أن أبيّنه لكم بعد قليل.

الهوامش

(١) Aulu-Gelle, *Les nuits attiques*, livre I, IX, 1 - 6, trad. R. Marache, Paris, Les Belles Lettres, 1967, t. I, pp. 38 - 39.

(٢) كلفيسيوس توروس، أستاذ أولو - جلّ، وهو فيلسوف أفلاطوني عاش في القرن الثاني الميلادي.

(٣) *Les nuits attiques*, livre I, IX, 8 - 11, p. 40.

(٤) P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique*? op. cit., pp. 276 - 289.

(٥) تم تحليل هذه النقطة في درس ١٢ كانون الثاني/ جانفي، الساعة الأولى.

(٦) كلمة "nous" عند أفلاطون تعني الجزء العلوي من النفس، أي الجزء العقلي، وهو ما ترجمناه بالنفس العاقلة، انظر:

- J. Pepin, «Eléments pour une histoire de la relation entre l'intelligence et l'intelligible chez Platon et dans le Néo-Platonisme», *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 146, 1956, pp. 39 - 55.

(٧) هذا المفهوم عبَّر عنه أول مرة أفلاطون، في محاورة ثياتاتوس:

- *Théétète*, 176a-b. in: *Œuvres complètes*, t. VIII-2, trad. A. Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1926, p. 208.

(٨) حول هذه الحركة انظر درس ٦ كانون الثاني/ جانفي، الساعة الأولى.

(٩) يجب التنبيه إلى أن أفلوطين لم يتوقف عن محاربة الغنوصية، انظر بشكل خاص الجزء الخاص بـ"ضد الغنوصية أو العرفان"، في كتاب **التاسوعات**، الجزء الثاني، رقم ٩.

(١٠) انظر درس ١٢ آذار/ مارس، وبخاصة درس آذار/ مارس ١٩٨٠، لميشيل فوكو في الكوليج دي فرانس لسنة ١٩٨٠.

(١١) انظر ملتقى أكتوبر ١٩٨٢ في جامعة فرمون والمذكور في مجموع أعمال الفيلسوف الموسومة **بأقوال وكتابات**، الجزء الرابع، رقم ٣٦٣، ص ٨٠٨ ـ ٨١٠.

(١٢) ولد باسيليوس القيصري سنة ٣٣٠، درس في القسطنطينية وأثينا. وضع قواعد موجهة للجماعات الرهبانية التي أسسها في أسيا الصغرى.

(١٣) انظر درس ٢٤ آذار/ مارس، الساعة الثانية.

(١٤) يناقش هنا فوكو موضوع جماليات الوجود، انظر حواره مع فونتونا في أيار/ ماي ١٩٨٤ في مجموع أعماله: **أقوال وكتابات**، المجلد الرابع، رقم ٣٥٧، ص ٧٣١ ـ ٧٣٢. وكذلك حواره مع دريفوس، رقم ٣٤٤، ص ٦٦٠ ـ ٦١١. وكذلك مقالته «استعمال اللذات وتقنيات النفس»، رقم ٣٣٨، ص ٥٤٥.

(١٥) انظر درس ٢٠ كانون الثاني/ جانفي، الساعة الأولى، وبخاصة درس ٣ آذار/ مارس، الساعة الثانية.

(١٦) حول هذا الموضوع، انظر هزيود:

- Hésiode, *Les travaux et les Jours*, V. 412. trad. P. Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 1928, p. 101.

(١٧) H. I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, op. cit., pp. 302 - 303.

(١٨) Epictète, *Entretiens*, I, 1, 25, ed. citee, p. 8.

(١٩) Musonius, *Relquiae*, ed. citée, pp. 22 - 27.

(٢٠) في سنة ٢٠، اكتشف نيرون المؤامرة الذي حاكها السيناتور والنائب في مجلس الشيوخ المدعو بيزون، لذلك قرر القضاء على بعض الرؤوس ومنها سنيكا الذي طلب منه أن يقتل نفسه بأن يفتح شرايينه، وكذلك الحال فيما يتعلق بلوقيانوس. وفي غمرة هذا الحدث قرر نيرون إبعاد عدد من الشخصيات الرواقية والكلبية ومنها: موزونيوس روفوس، الذي أُبعد إلى جزيرة قايروس، وكذلك تم إبعاد دمتريوس إلى باني. لكن موزونيوس استُدعي من جديد، لأنه كان محمياً من قبل تيتوس، ولذا فإنه لم يشعر بالخوف أثناء قرارات الأبعاد التي فرضها فسباسيان في السنوات السبعين الأولى ضد عدد كبير من الفلاسفة ومنهم ديمتريوس وافراتوس وغيرهما كثير.. الخ.

(٢١) A-J. Festugiere, *Deux predacteures dans l'Antiquité, Teles et Musonius*, op. cit, p. 69.

(٢٢) انظر كتاب ميشيل فوكو، **استعمال الملذات**، ص ٧٤ ـ ٩٠ من النص الفرنسي.

(٢٣) Platon, *Les Lois*, livre VIII, 840a, trad. E. des Places, Paris, Les Belles Lettres, 1968, p. 82.

(٢٤) Sénèque, *Lettres* à Lucilius, t. I, livreII, lettre 15, 1 - 4, ed. citée, p. 59 - 60, & t. II, livreVI, lettre55, 1, p. 56.

(٢٥) *Lettres* à Lucilius, t. I, livreI, lettre 18, pp. 71 - 76.

(٢٦) *lettre* 18, 5 - 8, pp. 73 - 74.

(٢٧) حول ثروة وسرقة المال من قبل سنيكا، انظر المقدمة التي كتبها المؤرخ وصديق ميشيل فوكو، بول فين لمحاورات سنيكا، وكذلك :

- *Annales*, XIII, XLII, trad. P. Grimal, ed. citée, p. 330.

(٢٨) *Lettres à Lucilius*, t. I, livreI, lettre 8, pp. 23 - 24.

(٢٩) Epictète, *Entretiens*, II, 18, 12 - 13, p. 76.

(٣٠) Plutarque, *Du contrôle de la colère*, 464c, trad. J. Dumortier & J. Defradas, ed. citée, 15, p. 84 - 85.

(٣١) Plutarque, *Le Démon de Socrate*, 585a-c, trad. J. Hani, ed. citée, p. 95.

(٣٢) Epictète, *Entretiens*, II, 24, 84 - 85, pp. 106 - 107.

(٣٣) *Ibid.*, 85, p. 107.

(٣٤) *Ibid.*, 88, p. 107.

(٣٥) *Ibid.*, 88, p. 107.

[٢٢]

درس ١٧ آذار/ مارس ١٩٨٢

الساعة الثانية

الحياة بوصفها اختباراً. ـ كتاب في العناية لسنيكا: الاختبار الوجودي ووظيفته المميزة. ـ إبقتاتوس والفيلسوف ـ الرائد. ـ تحول الشرور: من الرواقية القديمة إلى إبقتاتوس. ـ الاختبار في التراجيديا اليونانية. ـ ملاحظات حول اللامبالاة في الاستعداد للوجود الهلنستي بالنسبة للعقائد المسيحية حول الخلود والخلاص. ـ فن العيش والاهتمام بالنفس: قلب للعلاقة. ـ علامة هذا القلب: موضوع العذرية في الرواية اليونانية.

هنالك شيء مهمّ في هذا الزهد الفلسفي في المرحلة الإمبراطورية، ويتمثل في ظهور وتطور فكرة الاختبار probatio(*) التي يجب ألا تكون مثل التقشف، ذلك النوع من التمرين التكويني الذي نضع له حدوداً في لحظة معينة من الوجود فقط، وإنما يجب أن يصبح موقفاً عاماً في الوجود. بمعنى أننا نرى ظهوراً لهذه الفكرة الرئيسية وهي أن الحياة يجب أن يُعترف بها، ويُفكر فيها، وتمارس بوصفها اختباراً دائماً. بالطبع، فإن هذه الفكرة شائعة بالتأكيد، بمعنى أنه لا وجود ـ على كل حال لم أصادف ذلك شخصياً ـ لتفكير منسق ومنظم وتنظير عام لهذا المبدأ الذي يجعل من الحياة اختباراً. على كل حال، ليس هنالك ما يشبه في أبعاده هذا التنظير الذي نجده في المسيحية. ولكن يبدو لي أنها فكرة قوية وواضحة من حيث صياغتها ونجدها مطروحة في عدد من نصوص تلك المرحلة، وبشكل خاص في نصوص سنيكا وإبقتاتوس.

(*) لهذه الكلمة معانٍ كثيرة منها المحنة والشدة والامتحان والاختبار، وفضلنا استعمال العبارة الأخيرة لتناسبها مع السياقات المختلفة. (م)

بالنسبة لسنيكا، فإن النص المرجع ـ حول هذا الموضوع "الحياة بوصفها اختباراً" ـ هو بالتأكيد كتابه: **في العناية** *De Providentia*، وهو موضوع من المواضيع القديمة في الرواقية، ويتعلق باللّه بما هو أب (أب بالنسبة للعالم،و أب بالنسبة للبشر)، والذي يجب الاعتراف به وتشريفه بناء على هذه العلاقة العائلية. فيما عدا ذلك، يستنتج سنيكا من هذا الموضوع القديم والمعروف جداً القائل بأن اللّه هو الأب، جملة من النتائج المهمّة. يقول سنيكا: اللّه هو الأب، بمعنى أنه ليس هو الأم. أريد أن أقول التالي: إن ما يميز الأم هو تساهلها وتسامحها مع أطفالها. لقد وُجدت الأم ـ وهنا يحيل بشكل ظاهر ومن دون شك إلى ما يمكن أن يكون لعلاقة الأمومة بالطفل ـ من أجل السهولة والمسامحة. إنها موجودة من أجل أن تقدم الموافقات والمسموحات. إنها موجودة من أجل المواساة. . . الخ[١]. في حين أن الأب هو المعني بالتربية. ويستعمل لهذا الغرض عبارة في غاية الأهمية. يقول سنيكا: الأب هو بالنتيجة اللّه باعتباره الأب المحب بشجاعة وبقوة Amat fortiter[٢] (وسيكون هنالك نوع من السلم القوي أو الشجاع وسيكون مهماً لاحقاً)[٣]. الحب بقوة أو بشجاعة، والحب بطاقة لا تعرف التعب، وبعزم لا يعرف التراجع والتردد، هو بالطبع حب صارم. فماذا يعني أن تحب بقوة وطاقة لا تعرف التعب والفشل؟ يعني أن تسهر وأن تعتني بأن يكون المحب مكوَّناً كما يجب: أي أنه من خلال التعب والصعاب وحتى المعاناة، يتمكن من إعداد أبنائه للمشاق والصعوبات الحقيقية والواقعية، والآلام الفعلية، والنكبات والمصائب والمآسي التي يمكن أن تحدث لهم. وأن نحب بقوة وشجاعة وطاقة، فهذا يعني أن تضمن تربية قوية للرجال الذين سيصبحون بدورهم أقوياء وأشداء. إذن، يجب تصور حب اللّه الأبوي للبشر ليس على شاكلة الأمومة ونموذجها المتسامح والمهتم، ولكن يجب تصوره في شكل الحذر التربوي بالنسبة للبشر. الحذر التربوي، ومع ذلك هنالك مفارقة في كتاب سنيكا حول العناية حاول أن يشرح أسبابها، وأن يجد لها حلولاً. المفارقة هي التالية: في هذه الشدة والصرامة التربوية، يقوم الأب ـ اللّه بنوع من التمييز بين البشر الأخيار والبشر الأشرار. والتمييز يظهر مفارقة بينة، بما أننا نرى دائماً أن البشر الأخيار الذين يُعدّون مفضَّلين بواسطة العناية هم الذين يكدون ويعملون ويتعبون من أجل أن يخطوا أو يرسموا الطرق الصعبة والوعرة في الحياة، ويواجهون دائماً صعوبات ونكبات ومآسي ومعاناة. في حين أننا نرى أضدادهم من الأشرار

مرتاحين، ويقضون حياتهم في المتع والمباهج التي لا يعكر صفوها أحد. وهنا يقول سنيكا إن هذه المفارقة يمكن تفسيرها بيسر وسهولة. في الواقع إنه لمن المنطقي والعقلي جداً أن يكون الأشرار في هذه التربية مفضلين، والأخيار مظلومين ويخضعون للاختبار دائماً. ذلك لأنه وكما يقول، فإن هؤلاء الأشرار الذين تركهم اللَّه لملذاتهم، ومهملاً تربيتهم، لأنه يعرف تماماً أن التربية لا تنفع معهم، في حين أن الأخيار، أولئك الذين يحبهم، فإنه يخضعهم للاختبار من أجل أن يقوّيهم ويشدّ من عزمهم، ويجعلهم شجعاناً وأقوياء، وبذلك فإنه يعدّهم ويحضّرهم. إن اللَّه يعدّ Sibi[٤]. إن اللَّه يعدّ من أجله البشر الذين يحبهم لأنهم أخيار. يعدّهم من أجله، وذلك من خلال سلسلة من الاختبارات التي تقتضيها الحياة. لذا أعتقد أنه من المهم أن نتوقف قليلاً عند هذا النص، لأنه يتضمن على الأقل فكرتين أساسيتين.

أولاً، هذه الفكرة. ترون أن لدينا هذه الفكرة وهي أن الحياة مع نظامها من الاختبارات، تصبح كلها تربية في تربية. وعليه، فإننا ننقل أو بالأحرى نعيد نقل تلك الأشياء التي طرحتها عندما بدأنا من **ألقيبيادس**. تذكرون أن الاعتناء والاهتمام بالنفس (ثقافة النفس. . . الخ) كانت البديل الأساسي لتربية غير كافية، وأن الاهتمام بالنفس ـ أنا لا أقول إنها موجودة في كل الأفلاطونية، ولكن على الأقل في **ألقيبيادس**[٥] ـ كانت تمثل شيئاً ما على الشاب أن يمارسها كما يجب أثناء إعداده انسياسي أو مسيرته السياسية حتى يستطيع أن يمارس السياسة كما يجب. ولقد رأينا تعميم هذه الفكرة، فكرة الاهتمام بالنفس، وحاولت أن أبيّن لكم كيف أنه في هذه الثقافة الخاصة بالنفس في المرحلة الهلنستية والإمبراطورية، أن "الاعتناء بالنفس" لم يكن فقط التزاماً وواجباً بالنسبة للشاب، وذلك نظراً لعدم الكفاية التربوية، بل يجب الاعتناء بالنفس طوال مدة الحياة[٦]. وهكذا نجد الآن فكرة التربية، ولكن تربية عامة كذلك: فالحياة كلها يجب أن تكون تربية للفرد. إن ممارسة الاهتمام بالنفس يجب أن تُباشَرها وأن تشرع فيها منذ بداية المراهقة أو طور الشباب إلى نهاية الحياة، وأن هذه الممارسة تدخل ضمن مخطط للعناية يجعل اللَّه يستجيب سلفاً بمعنى ما، وينظم من أجل هذا التكوين لذات النفس، وممارسة النفس هذه، عالماً يكون بالنسبة للإنسان له قيمة تكوينية [أي عالم له قيمة تكوينية للإنسان. م. ف]. بتعبير آخر، إن الحياة كلها تربية. وإن الاعتناء بالنفس مرفوع الآن إلى سلم الحياة كلها، وهذا يتطلب منا أن نربي أنفسنا من

خلال اختبارات الحياة. هنالك الآن نوع من اللولب بين شكل الحياة والتربية. علينا أن نربي أنفسنا دائماً من خلال الاختبارات والمحن والمصائب، وبفضل الاهتمام بالنفس الذي يأخذ بجدية هذه الاختبارات. علينا أن نربي أنفسنا طوال حياتنا، وأن نحيا من أجل أن نقدر ونستطيع أن نتربى. إن التعايش ما بين الحياة والتكوين هو الميزة الأولى للحياة ـ الاختبار.

ثانياً، ترون أن هذا التعميم للاختبار بوصفه حياة، أو أكثر من ذلك، هذه الفكرة وهي أن الاهتمام بالنفس يجب أن يَعْبُر الحياة كلها، وذلك بالنظر إلى أن الحياة يجب أن تخضع كلها لتكوين ذات النفس، وتتصل بوظيفة مميزة وأساسية، ولكنها عندئذ تكون لغزاً بما أن كل هذا التحليل للحياة بوصفها اختباراً يقوم ويستند على ثنائية معطاة سلفاً وهي ثنائية البشر الأخيار والبشر الأشرار. إن الحياة بوصفها اختباراً خاصاً بالبشر الأخيار قد صُمّمت كما لو أن الأخيار متميزون عن الآخرين، في حين أن الناس الذين ليسوا أخياراً (الأشرار) لا ينجحون في الاختبار فقط، وإنما الحياة ذاتها ليست مشكّلة أو منظّمة بالنسبة لهم على أنها اختبار. وإذا ما تركناهم لملّذاتهم، فلأنهم ليسوا أهلاً حتى لمواجهة الاختبارات والمحن. بتعبير آخر، نستطيع القول إن ما يظهر في كتاب **في العناية** هو أن مبدأ الاختبار يمثل الشكل العام والتربوي والمميز للحياة في الوقت نفسه.

إن نص سنيكا (**في العناية**) له أصداء في نصوص إبقتاتوس في **الحوارات**، حيث نجد أفكاراً متقاربة جداً ومتجاورة جداً. فعلى سبيل المثال، في الكتاب الأول من **الحوارات**، لا تتم مقارنة اللّه بالأب الصارم في العائلة في مقابل الأم المتسامحة، ولكن تتم مقارنته بمعلم الرياضة الذي يختبر تلامذته مع منافسين أشداء للغاية أو أشداء قدر الإمكان، وذلك من أجل أن يكوّنهم تكويناً جيداً، ومن أجل أن يعلّمهم الجلد والصبر والقوة. فلماذا يختار خصوماً أشداء لتلامذته الذين يمنحهم فضائله ومصالحه؟ كي يصبحوا أبطالاً في الألعاب الاولمبية. ولا يمكنهم أن يصبحوا أبطالاً في الألعاب الاولمبية من دون أن يتعبوا وأن يجتهدوا: اللّه معلم الرياضة، اللّه الذي يحفظ الخصوم الأكثر شدة للتلاميذ الذين يفضّلهم من أجل أن يحمل تلامذته الراية والشعلة يوم الألعاب. في هذا الحوار نفسه ترونه يُدخل على الأقل هذا الاختلاف ما بين الأخيار والأشرار، ويُدخل هذه الوظيفة التمييزية للاختبار، وذلك تحت ـ وهي فكرة مهمة للغاية، وسيكون لها أصداء لاحقاً ـ فكرة الرائد[٧]. يقول إبقتاتوس: هنالك أناس فضلاء بالطبيعة، ولم يسبق

لهم أن بيّنوا قوتهم، وإن اللّه بدلاً من أن يتركهم يعيشون وسط الناس الآخرين، ومع ايجابيات وسلبيات الحياة العادية، فإنه يرسلهم كرواد للاختبار، ورواد النكبات، ورواد المعاناة، وسيعملون على أن يعيشوا بأنفسهم هذه الاختبارات، والتجارب القاسية والصعبة بشكل خاص. لكنهم، وبوصفهم من الرواد الخيِّرين، سيعودون لاحقاً إلى المدينة ليقولوا لمواطنيهم إنهم وبعد كل هذه المخاطر التي كانوا يخافون منها ويخشونها، فإنها لم تعد تعنيهم، بما أنهم قد جرّبوها. لقد تم إرسالهم بوصفهم رواداً، ولقد واجهوا هذه المخاطر، واستطاعوا أن ينتصروا عليها، وبما أنهم استطاعوا أن ينتصروا عليها فإن غيرهم كذلك قادر على الانتصار عليها. وهكذا، فإنهم عادوا وهم رواد وقد أنجزوا مهمتهم، وبالتالي فإنهم قادرون على تعليم الآخرين، وبالتالي فإن هنالك طريقاً أو نهجاً يمكن تعليمه. هذا هو الفيلسوف، وهذا هو الكلبي ـ عملياً، الصورة الكبرى للكلبي التي يقدمها إبقتاتوس في هذا المجاز الخاص بالرائد أُعيد استعمالها من جديد(٨) ـ صورة الفيلسوف ـ الرائد في لعبة الاختبار، والمبعوث والطلائعي، وذلك من أجل أن يواجه الأعداء الأشداء، ويعود من أجل أن يقول إن الأعداء ليسوا خطيرين، أو ليسوا خطيرين جداً، وإنهم ليسوا خطيرين كما نتصور، ومن أجل أن يقول لنا كيف يمكن أن نتغلب عليهم وننتصر عليهم [...].

لا يمكن اعتبار هذا الاختبار شراً، وإنما يجب اعتباره خيراً، وعلينا أن نستمد منه فائدة ووسيلة من أجل تكوين الفرد. فلا وجود لأي صعوبة نواجهها بوصفها اختباراً إلا كانت خيراً.. يقول إبقتاتوس: يمكن لنا أن نستفيد من كل الصعوبات، ومن كل المضايقات ـ ومن كل الصعوبات والمشقات ـ نعم منها كلها. هنا يستأنف إبقتاتوس نوعاً من الحوار النقدي اللاذع ما بين المعلم والتلميذ: من كل الصعوبات؟ يسأل التلميذ. نعم من كل الصعوبات. إنها مفيدة، ومنفعة حتى عندما يشتمك شخص ما؟ يجيب المعلم. وماذا يستفيد الرياضي من تحضيره واستعداده؟ إنه يستفيد من كل الايجابيات. كذلك الأمر بالنسبة للذي يشتمني، «إنه مدربي: إنه يختبر صبري، ويختبر هدوئي ولطفي [إذا كان هنالك من يختبر هدوئي، ألا يقدم لي في هذه الحالة خدمة وفائدة؟ م. ف]. وإذا كان جاري شريراً؟ فإنه شرير بالنسبة لنفسه. ولكن بالنسبة لي[و لأنه شرير؛ م. ف] فهو خير، لأنه يختبر لطفي وتسامحي. لنقل إن المرض، والموت، والفقر، والعوز، والشتيمة، والحكم بالتعذيب، كل هذا سيصبح له فائدة بواسطة عصا

هرمس»[٩]. إن عصا هرمس هي تلك العصا التي تحوّل كل شيء إلى ذهب. وعليه، فإنني اعتقد أن لدينا هنا فكرة مهمة لأنها قريبة جداً من موضوع رواقي... إنها قريبة من الموضوع القائل: إن ما يبدو لنا منذ الوهلة الأولى بأنه شر، ويأتينا من العالم الخارجي، ومن نظام الأشياء فإنه في حقيقته ليس شراً. إنها واحدة من الأطروحات الأساسية للرواقية منذ الأشكال الأولى والأصلية لهذه الرواقية بالذات[١٠]. ولكن في الأطروحة التقليدية الرواقية هنالك هذا السؤال: كيف يمكن استبعاد هذا الشر باعتباره شراً؟ بتعبير آخر: كيف يمكن لنا أن نكتشف أن ما نختبره ونجربه ونمتحنه بوصفه شراً، أو ما نعتقد انه كذلك، ليس في الحقيقة شراً؟ حسن. إنكم تعرفون أننا نكتشفه بواسطة عملية كاملة وهي عملية فكرية وبرهانية. يجب أن نقول أمام أي شيء يحدث لنا، مثلاً موت قريب لنا، الإصابة بمرض، ضياع الأرض والثروة، إن كل واحدة من هذه [الأحداث] أياً كانت، وكيفما كانت عرضية مثلما تبدو لنا، فإنها في الحقيقة جزء من نظام العالم وتسلسله الضروري. وأن هذا التسلسل الضروري، من تدبير وتنظيم اللّٰه. وأن المبدأ العقلي الذي ينظم العالم قد نظمه بشكل أفضل. وعليه، يجب أن نعترف أنه، ومن وجهة النظر التي يجب أن تكون وجهة نظرنا، وذلك باعتبارنا كائنات عاقلة، علينا أن نعتبر أن ما هو شر ليس في الحقيقة شراً. لنأخذ بموقف الذات العاقلة: إن كل هذه الأحداث تعدّ جزءاً من نظام العالم، وبالتالي فإنه ليس شراً، مع بقاء السؤال المتكرر دائما، وقد طرحه أكثر من مرة شيشرون على سبيل المثال[١١]، وهو : حسن. إذا لم يكن ذلك شراً، فكيف أفسر الشر عندما أكون مريضاً وأعاني بالفعل، فهل هذا شر أم انه ليس بشرّ؟ على كل حال، فإن أطروحة الرواقية، ومخططها إذا شئتم، هي أن حذف الشر في الرواقية الكلاسيكية يمر عبر تحليل الذات العاقلة باعتبارها عارفة بنظام العالم، وهو ما يسمح لها بأن تعيد ترتيب هذه الأحداث في شكل منظم تنظيماً جيداً من الناحية الانطولوجية أو الوجودية. وعليه، فإن الشر لم يعد شراً على الأقل وجودياً.

والحال، فإنه وكما ترون في نص إبقتاتوس، وفي هذه الحكاية الصغيرة حول الشاتم والشتيمة، وحول هذا الشاتم الذي يقدم لي خيراً، وأن الشتيمة لا تخلو من خير، فإن الأمر مختلف جداً، ويتعلق بأمر مغاير للتحليل الذي حدثتكم عنه قبل قليل. يتعلق الأمر بتحول الشر إلى خير، ولكنه تحول مؤذ. وهو ما ينقل التحليل ويجعله ينفلت من غاية [من] نوع غاية شيشرون ـ الغاية التي يعترض بها

التحليل الرواقي الكلاسيكي ومؤداه: حتى عندما اعترف بأنه ليس شراً، وأنه جزء من نظام العالم، فإن هذا لا يمنع من أنه مؤذ وأنه يؤذيني ـ ومن الآن فصاعداً فإن انعدام الشر [بالنسبة لإبقتاتوس ليس هنالك شر من الناحية الوجودية، وكذلك وفقاً للعقيدة الرواقية. م. ف] قد أصبح يؤذيني ويؤلمني، وأعاني منه، ويؤثر في. ولأنني وفي كل الأحوال، لا أتحكم في نفسي كلية، ومع ذلك فإن هذا يعتبر خيراً في علاقته [مع] نفسي و(مع أناي). إن التحول أو إلغاء الشر لا يتم فقط وبشكل واحد، ومن خلال الموقف العقلي الذي تتسم به نظرتنا إلى العالم. إن التحول يتم فعلياً كذلك داخل المعاناة نفسها التي خُلقت (من قبل الشاتم). على أن هذه المعاناة هي بالفعل اختبار، لأنه يتم الاعتراف بها وتتم معايشتها، وتمارسها الذات باعتبارها اختباراً. نستطيع القول إن التفكير الكلي هو المعني بإلغاء المحنة الذاتية للمعاناة في الرواقية الكلاسيكية. وفي حالة إبقتاتوس، وداخل هذه المسلمة الفكرية التي يقر بها إبقتاتوس، هنالك إذا شئتم نمط آخر من التغيير والتحول الذي يعود إلى موقف الاختبار وهو موقف مضاعف ومكثف ومعبأ، بحيث أن كل اختبار هو اختبار ذاتي، وله قيمة إيجابية ومباشرة على النفس. إن هذا التقدير لا يلغي المعاناة، بل يجعلها مرتبطة بالنفس. من هنا فإن الشر ليس شراً.. هنالك إذن شيء أساسي فيما اعتقد، وجديد بالنسبة لما يمكن أن نعتبره وكأنه الإطار النظري العام للرواقية. وهذا يعنى أن إبقتاتوس قد أدخل تغييراً في النظرية الرواقية الكلاسيكية.

وبالنسبة لكل ذلك ـ بالنسبة لهذه الفكرة المتعلقة بالحياة بوصفها اختباراً أساسياً، وتلك الفكرة القائلة إن الشر خير حتى وإن كان شراً ويتم الاعتراف به بوصفه شراً من خلال موقف الاختبار/ المحنة ـ أريد أن أسوق عدداً من الملاحظات:

الملاحظة **الأولى**. بالتأكيد، وبمعنى ما ستقولون إن كل هذا غير جديد حتى وإن كان يمثل، وهو يمثل بالفعل، بالنسبة للعقيدة والنظرية الرواقية، نوعاً من التغيير والتحول في النبرة، إلا أن الفكرة القائلة إن الحياة عبارة عن مسار طويل من المآسي التي من خلالها يكابد الناس ويُمتحنون هي فكرة يونانية قديمة بالأساس. أولاً وقبل كل شيء، أليست هي الفكرة التي نجدها في كل التراجيديا اليونانية الكلاسيكية، وفي كل الأساطير اليونانية القديمة؟ برومثيوس وتجاربه، وهرقل وتجاربه[١٢]، وأوديب ومحنة الحقيقة والجريمة في الوقت نفسه... الخ.

ولكن ما يميز الاختبار في التراجيديا اليونانية الكلاسيكية، وما يميزها إجمالاً على كل حال، هو موضوع المواجهة والمبارزة واللعب ما بين الآلهة وتجاوزات البشر. بتعبير آخر، عندما يواجه البشر والآلهة بعضهم بعضاً، فإن الاختبار يظهر بالفعل وكأنه خلاصة للمآسي التي تبعث بها الآلهة إلى البشر لتعرف إن كان البشر يستطيعون المقاومة، وكيف يقاومون ويثبتون، وما إذا كان البشر أم الآلهة هم الذين يفلحون أو ينتصرون في النهاية. إن الاختبار في التراجيديا اليونانية هو نوع من كسر العظم bras-de-fer ما بين البشر والآلهة. إن قصة برومثيوس هي بالطبع المثال الواضح جداً[١٣]. هنالك علاقة قتالية ما بين البشر والآلهة. حتى وإن كان البشر فيها يعيشون مأساة ويعانون، فإنهم يخرجون منها أقوياء وعظماء، ولكنها عظمة متصالحة مع الآلهة، وهي عظمة وقوة السلام المتحقق أو الذي تم التوصل إليه. وليس هنالك ما هو أوضح من **أوديب في كولون**، وإذا شئتم المقارنة ما بين **أوديب ملكاً وأوديب في كولون**[١٤]. إن اوديب في كولون قد مزقته المأساة، وعاش بالفعل كل المحن التي امتحنته به الآلهة، وذلك نظراً لانتقام قديم لا يزال يثقل كاهله وكاهل عائلته، ليصل أخيراً إلى نهاية تجاربه وهو منهك. إنه يبلغ نهاية المعركة مهزوماً، ومع ذلك يخرج منتصراً ومتفوقاً، وذلك لأنه برغم كل ما اختبره وكابده، فإنه ظهر بريئاً، ولا أحد يستطيع أن يتهمه بشيء. فمن منا لا يقتل شيخاً وقحاً مثلما فعل أوديب إذا كان لا يعرف أنه أبوه؟ من منا لا يتزوج امرأة وهو لا يعرف أنها أمه؟ في كل هذا الاختبارات كان اوديب بريئاً، وكانت الآلهة تطالبه وتلاحقه بانتقام ما كان له أن يكون. ولكن، ها هو الآن مرهق من هذه الاختبار، ومع ذلك فقد تمكن من العودة إلى الأرض التي سيموت فيها، وتمكن من أن يحمل قوة جديدة، وحماية جديدة قدمتها له الآلهة. وإذا كان بالفعل مهزوماً [بسبب] جريمة لم يرتكبها عن وعي، وإذا كان قد دخل في صراع كان فيه ضعيفاً، وإذا كان قد حمل الطاعون إلى موطنه، فإنه قد حمل أيضاً إلى الأرض التي سيرتاح فيها الهدوء والراحة والسكينة والقوة الكلية[١٥]. إنها جولة من استعراض القوة كان فيها أوديب هو الخاسر، ولكنه في النهاية تجاوز الهزيمة، والإنسان يجد من جديد سلطته ويتصالح مع الآلهة التي تحميه الآن. ولكن الاختبار في الرواقية لا يتعلق بهذا الجزء من استعراض القوة، وبهذه المبارزة ما بين سلطة الآلهة وسلطة البشر. أقصد الاختبار كما عرفه سنيكا وإبقتاتوس. بالعكس، فإنه باسم أبوية، وعلي أن أقول باسم أبوية متغطرسة، تضع

الآلهة بالفعل أمام البشر الأخيار سلسلة من الاختبارات والمحن والمآسي... الخ، وسلسلة من الاختبارات الضرورية من أجل تكوينهم. فلا يتعلق الأمر بالمبارزة، وإنما يتعلق الأمر بالحماية الخيِّرة، الكريمة، ومن أجلها توضع أمامهم الاختبارات.

الملاحظة **الثانية**، وتتمثل في أن هذا الموضوع، أي اعتبار الحياة ذاتها، والحياة كلها، والحياة في عموميتها، والحياة في استمرارها اختباراً في التكوين والتمييز، سوف يقودنا بالطبع إلى إثارة عدد من الصعوبات النظرية. كان سنيكا، على سبيل المثال، يقول إن اللّه عندما وضع أمام الأخيار سلسلة كاملة من الاختبارات، فإنما فعل ذلك من أجل أن يُعِدُّهم: هؤلاء الرجال الذين يُخضعهم لمثل هذه الاختبارات إنما يُعدُّهم من أجله هو[١٦]. ولكن ما هو هذا الإعداد؟ وفيمَ يتمثل هذا الإعداد؟ هل يتمثل في علاقة التماهي والاندماج الروحي في العقل الكلي والكوني والإلهي؟ وهل هو تحضير للإنسان لاستكمال حياته وإنهائها عند نقطة معينة كنقطة الموت؟ هل يعني ذلك إعداد الإنسان للخلود والخلاص، وللخلود المتجذّر في العقل الكوني؟ من الصعوبة بمكان إيجاد نظرية دقيقة عند سنيكا حول هذه الأسئلة[١٧]. هنالك من دون شك عناصر للإجابة، ويمكن أن نقدم الكثير منها. إلا انه من البيّن أن هذا المشكل بالنسبة لسنيكا لم يكن المشكل المهمّ. اللّه يعدّ البشر، ولكن قبل كل شيء، فإنه وبالنسبة لسنيكا «أن تكون الحياة إعداداً وتحضيراً»، فإن هذا الموضوع الأساسي لم يكن مطروحاً عليه بإلحاح مثلما سيُطرح على المسيحية بحيث أصبح سؤالاً مركزياً: الإعداد لأي غرض؟ وباعتبار أن موضوع تقنية النفس وثقافة النفس له استقلاله بالنسبة للمسائل النظرية، فإنه قد تشكل عندنا انطباع مؤداه أن الموضوع متصل بالممارسة أكثر منه بالنظرية. ولكن له بلا شك خطورة وأهمية كافية حتى نحتفظ به لأنفسنا بوصفه مبدأ للتصرف والسلوك، وذلك من دون أن نواجه بشكل مباشر ومنهجي المشكلات النظرية التي يمكن أن تُطرح. نستطيع أن نقول الشيء نفسه حول مسألة التمييز: فماذا تعني في النهاية؟ هل يجب أن نفترض أن هنالك في البداية أناساً أخياراً وأناساً أشراراً؟ وأن اللّه يضع الأخيار بجانب المآسي ويضع الأشرار بجانب الملذات؟ أو هل يجب اعتبار أن هنالك نوعاً من التبادل في العلامات: اللّه يُخضع البشر للاختبارات ليرى من يستطيع أن يقاوم، ومن يصمد أكثر، وبالتالي يضاعف لهم الاختبار، ويكثر لهم المحن، في حين يترك الملذات للآخرين الذين

بيّنوا منذ المحن والاختبارات الأولى أنهم غير قادرين؟ كل هذا غير واضح، وما صدمني هو أنه لا سنيكا ولا إبقتاتوس قد عالجا هذه المشكلة بشكل جاد. هنالك، ومرة أخرى عناصر للإجابة، لكن لا يجب الاعتقاد بأنها مقدمة كيفما اتفق، وغير مصاغة ضمن حقل نظري. غير أنه ليست هنالك صياغة إشكالية أو أشكلة problimatisation محددة لهذين الموضوعين. فلم يتم التنظير للسؤال: «ماذا تعني هذه الحياة بوصفها استعداداً؟». ولم يتم التنظير للسؤال: «ما هو هذا التمييز الذي هو شرط للحياة بوصفها اختباراً؟». هذه هي الملاحظة الثانية التي أريد ذكرها والإشارة إليها.

وهنالك ملاحظة ثالثة، وهي أن هذين الموضوعين المتعلقين بالحياة باعتبارها اختباراً دائماً، والاختبار باعتباره تمييزاً، كانا، كما تعلمون، قد انتقلا من الزهد الفلسفي الذي حدثتكم عنه إلى الروحانية المسيحية، ولكن بالطبع بشكل وبطريقة مغايرة. وذلك من جهة أن الفكرة القائلة إن الحياة اختبار، ستصبح في المسيحية ليس فقط نوعاً من الفكرة ـ القمة، وإنما فكرة أساسية بشكل مطلق. وليس فقط عند مجموعة الفلاسفة الذين طرحوا أو يطرحون هذا المبدأ كمثلٍ يتوجب علينا بموجبه أن نعيش ونقضي حياتنا وكأنها اختبار دائم. بالعكس، إن كل مسيحي مدعو أن يعتبر حياته ليست شيئاً آخر غير الاختبار، وفي الوقت نفسه فإن هذا المبدأ سيعمم وسيصبح مفروضاً على كل مسيحي. وبالتالي فإن السؤالين اللذين حدثتكم عنهما قبل قليل واللذين لم يتم التنظير لهما في الرواقية، سيصبحان المجال الأكثر نشاطاً في التفكير المسيحي. وبالطبع، فإن السؤال: لأي شيء نستعد في حياتنا؟ جوابه متصل بأسئلة الخلود والخلاص... الخ. ولقد أصبحت مسألة التمييز كذلك، مسألة أساسية واهتم بها الفكر المسيحي، وطرحها من خلال هذا السؤال: ما هو القدر؟ ما هي حرية الإنسان أمام القدرة الإلهية؟ وما هو الغفران؟ كيف حدث وأن أحب اللّه يعقوب وكره أشعيا قبل ولادتهما؟[١٨] إذن، وإذا شئتم، لدينا هنا تحول في هذه الأسئلة، وفي الوقت نفسه اقتصاد مختلف سواء على مستوى الممارسة أو على مستوى النظرية.

ولكن إذا كُنتُ قد طرحت كل هذا، فلأنني أرغب في أن أبيّن لكم ظاهرة تبدو لي مهمّة في تاريخ هذه الثقافة الواسعة الخاصة بالنفس، والتي تطورت في المرحلة الهلنستية والرومانية، والتي حاولتُ هذه السنة أن أصفها لكم. وبإجمال القول، يبدو لي أنه منذ المرحلة الكلاسيكية، فإن المشكلة كانت تتعلق بتحديد

نوع فن العيش، أو فن الوجود. وتذكرون أنه داخل هذه المسألة العامة المتعلقة بفن العيش، تمّت صياغة مبدأ "اهتم بنفسك/ اعتنِ بنفسك". إن الكائن الإنساني من حيث حياته ووجوده، لا يستطيع أن يحيا من دون العودة إلى نوع من الارتباط النظري والعملي بهذا الفن. وهنا نلمس النواة الكبرى في هذه الثقافة والفكر والأخلاق اليونانية. فبقدر ما كانت المدينة مسألة ملحة، وبقدر ما كان القانون مطلوباً، وبقدر ما كان الدين منتشراً ومذاعاً، بقدر ما كان الإغريق على وجه الخصوص غير قادرين على أن يقولوا ما الذي يجب أن يفعلوا بحياتهم. إن فنون العيش تندرج، في اعتقادي، ضمن الثقافة اليونانية الكلاسيكية، وفي ذلك الحيِّز الذي تركته المدينة والقانون والدين بالنسبة لتنظيم الحياة. إن الحرية الإنسانية مفروضة بالنسبة لليوناني، ليس فقط في المدينة، وليس فقط في الدين، وإنما كذلك في هذا الفن (هذا الفن الخاص بذات النفس)، والذي نمارسه أو نقوم به بأنفسنا. إذن، من داخل هذه الصيغة والشكل العام لفنون العيش والوجود تشكّل مبدأ وشرط ومطلب "اعتنِ بنفسك/ اهتم بنفسك". ولقد رأينا تحديداً كيف أن شخصاً مثل ألقيبيادس، الذي أراد أن تكون له حياة سياسية، وأن يحيا حياة الحاكم، كيف تم تذكيره من قبل سقراط بهذا المبدأ الذي لم يشك فيه: لا تستطيع أن تطور الفن الذي تحتاج إليه، ولا تستطيع أن تجعل من حياتك هذا الموضوع العقلي الذي تريده، إذا لم تهتم بنفسك. إن الاهتمام بالنفس يندرج ضمن ضرورة فنون الحياة والعيش والوجود وفي إطارها.

وعليه، فإنني اعتقد أن ما حدث، وهو ما حاولت ان أبينه لكم خلال هذه السنة، هو الآتي: في الحقبة التي أحدثكم عنها ـ لنقل، في الحقبة الهلنستية، وبالتأكيد في حقبة الإمبراطورية العليا التي درستها تحديداً ـ لقد رأينا نوعاً من الالتواء ما بين فنون الحياة والاهتمام والاعتناء بالنفس. يبدو لي أن ما حدث بالفعل هو أن الاهتمام بالنفس ليس عنصراً ضرورياً ولازماً لفنون الحياة، وأن الاهتمام بالنفس ليس هذا الشيء الذي يجب أن نبدأ به إذا ما أردنا فعلاً أن نحدد كما يجب فنوناً جيدة للحياة. ومن الآن فصاعداً، فإن الاهتمام بالنفس ليس هو الذي يساند على طول الخط فنون العيش ـ ليس فقط من أجل أن تعرف كيف تعيش، وتعرف كيف تهتم بنفسك ـ ولكن فنون العيش والحياة هي التي ستدخل دخولاً كاملاً في الاهتمام بالنفس المستقلة. [ماذا] يُستنتج من فكرة أن الحياة يجب أن تُعاش كاختبار؟ ما معنى وما الهدف من القول إن الحياة اختبار بكل قيمتها

التكوينية والتمييزية؟ إن المعنى والهدف هما: تكوين النفس. فعلينا أن نحيا حياتنا بحيث أنه وفي كل لحظة، علينا أن نهتم بأنفسنا، وأن نصل إلى النهاية بكل ألغازها ـ الشيخوخة، لحظة الموت، الأبدية: الأبد الكامن في الكائن العقلي، والأبد الشخصي، لا يهم كثيراً. ما يجب الحصول عليه، في كل الأحوال، من خلال كل هذه الفنون التي نستعملها في حياتنا هو بالتحديد نوع من علاقة النفس بنفسها، بحيث تمثل هذه العلاقة قمة التتويج والكمال والتعويض لحياة عيشت بوصفها اختباراً. إن فنون العيش والوجود، والطريقة التي تأخذ بها أحداث الحياة، يجب أن توضع في إطار الاهتمام بالنفس الذي أصبح الآن عاماً ومطلقاً. إننا لا نهتم بأنفسنا لنعيش بشكل أفضل، وإننا لا نهتم بأنفسنا من أجل أن نحيا بطريقة عقلانية، وإننا لا نهتم بأنفسنا من أجل أن نحكم الآخرين كما يجب، نعم لقد كانت هذه بالفعل قضية ألقيبيادس، ولكن علينا الآن أن نحيا من أجل أن تكون لنا أفضل علاقة بأنفسنا. ويمكن لي أن أقول إلى حد ما: إننا نحيا "من أجل أنفسنا". ولكن علينا أن نعطي هذه الكلمة "من أجل"، معنى مختلفاً لما أعطي للصيغة التقليدية: "عش من أجل نفسك". نحيا مع العلاقة بالنفس بوصفها مشروعاً أساسياً للوجود، وبوصفها السند والدعم الوجودي الذي يسوغ ويؤسس ويقود كل فنون الوجود. ما بين الإله العقلي، ونظام العالم الذي وضع أمامي كل المخاطر والمآسي، وكان عليّ أن اختبر هذه المآسي والشرور بوصفها اختبارات وتمارين من أجل كمال وإتقان. وما بين هذا الإله وأنا ليس هنالك من الآن فصاعداً إلا أنا. يبدو لي أن لدينا ههنا حدثاً مهماً نسبياً في تاريخ الذاتية الغربية. فماذا يمكن لنا أن نقول تجاهه؟

أولاً، وبالتأكيد، ما حاولت أن أعاينه وأرسمه هنا هو هذه الحركة ـ هذا الطي، فيما اعتقد، والمهم للغاية، وهذه الحركة المتنقلة ما بين الاهتمام بالنفس وفنون العيش والحياة ـ لقد عاينتها ورسمتها من خلال نصوص فلاسفة، ولكن يبدو لي أننا نستطيع أن نجدها في علامات أخرى. ليس لدي الوقت الكافي هذه السنة، ولكن كنت أرغب أن أحدثكم عنها من خلال بعض الروايات، ومن خلال الرواية اليونانية، وبخاصة في الحقبة التي أحدثكم عنها (القرنين الأول والثاني بعد الميلاد). الرواية اليونانية، كما تعلمون، هي هذه السرديات الطويلة للمغامرات والأسفار والمحن والاضطرابات... الخ، في العالم المتوسطي، والتي لها معنى ضمن الشكل الكبير المحدد من قبل ملحمة **الأوديسة** *Odyssée*(١٩). ولكن في

الوقت الذي نجد فيه **الأوديسة** (السرد الخالص لاضطرابات اوليس)، فإننا نجد أن الأمر يتعلق في هذا الموضوع الخاص بلي الذراع أو استعراض القوة الذي حدثتكم عنه قبل قليل؛ يتعلق الأمر بمعرفة من سيفوز في النهاية البشر أم الآلهة أو بعض الآلهة على بعض البشر: إننا في عالم من الصراع والمنازلة. مع الرواية اليونانية، لدينا ظهور بارز لهذا الموضوع الخاص بأن الحياة يجب أن تكون اختباراً تكوينياً، وتكويناً للنفس. وسواء في كتاب هليودور Héliodore، **الأحباش** *Éthiopiques*، وروايات زينوفون الإفسيسي Xenophon d'Ephèse[٢٠]، **ومغامرات لوسيبي وكليتوفون** *Leucippé et Clitophon* لأخيل تاتيوس Achille Tatius[٢١]، إن كل هذه السرديات محكومة بموضوع وهو أن كل ما يحدث للإنسان، وكل المآسي التي يتعرض لها (الغرق، الزلزال، الحريق، مخاطر الموت، السجن، الاستعباد). إن كل ما يحدث لأولئك الأشخاص تتحدث عنه **الأوديسة**، ويؤدي في النهاية إلى النفس، ويبين بأن الحياة اختبار. اختبار يجب أن نخرج منه بماذا؟ بالتصالح مع الآلهة؟ إطلاقاً. علينا أن نخرج بالنقاء والصفاء، أي بنقاء وصفاء النفس بوصفها هذا الشيء الذي نطبق عليه الحذر والمراقبة والانتباه والحماية والتحكم. لذا، فإن الخط الموجِّه لكل هذه الروايات ليس هو نفس الخط الموجِّه في **الأوديسة**، أي مسألة معرفة ما إذا كانت الإلهة ستنتصر على الإنسان، أو أن هذا الإله سينتصر على ذاك الإنسان. إن القضية المطروحة في هذه الروايات هي بكل بساطة قضية العذرية[٢٢]. هل ستحتفظ الفتاة بعذريتها، وهل سيحتفظ الولد بعذريته، وهما اللذان التزما سواء مع الآلهة أو فيما بينهما بأن يحتفظا بهذا الصفاء والنقاوة الشخصية؟ إن كل الاختبارات المطروحة أمام هذين الشخصين، واللذين يواجهان سلسلة من الاضطرابات، وكل هذه الحلقات الموضوعة من أجل معرفة نوعية الظروف التي سيتم فيها الاحتفاظ بهذه العذرية التي تبدو لي أنها، في هذا النوع من الأدب، تمثل الصورة والشكل المحسوس للعلاقة مع النفس، وللعلاقة مع النفس في شفافيتها وفي تحكمها، إنما هو الموضوع الأساسي الذي نجده في الروحانية المسيحية، بحيث أصبحت صورة مجازية انبثقت منها نتائج عديدة. إن الاحتفاظ بالعذرية يعني الاحتفاظ بالعذرية الكلية والكاملة، سواء عند الصبي أو البنت لا فرق. وفي اللحظة التي يعودان فيها إلى الديار سيلتقيان ويتزوجان شرعياً. إن الاحتفاظ بهذه العذرية ليس شيئاً آخر، فيما يبدو لي، إلا التعبير المصور لاضطرابات الحياة كلها. وما يجب الاحتفاظ به

والإبقاء عليه إلى النهاية هو: العلاقة مع النفس. ومرة أخرى، فإننا نحيا من أجل أنفسنا.

هذا ما أردتُ أن أقوله لكم عن الحياة بوصفها اختباراً. بقي لنا درس سأحاول من خلاله أن أحدثكم قليلاً عن المجموعة الأخرى من التمارين: ليست التمارين الرياضية (بمعنى: تمارين واستعدادات في وضعيات ومواقف حقيقية وواقعية)، ولكن تمارين الفكر (التأمل). وكما يبدو، فلن يكون لي الوقت الكافي لإنهاء هذا الموضوع. لستُ ادري إن كنت سأقدم درساً بعد عيد الفصح. وربما ستسافرون في عيد الفصح؟ على كل حال لا أعرف، ولكن سوف نرى ماذا سنفعل. شكراً.

الهوامش

(١) *De la providence*, II, 5 - 6, in Sénèque, *Dialogues*, t. IV, trad. R. Waltz, ed. citée, pp. 12 - 13.

(٢) *Ibid.*, 6, p. 13.

(٣) L. Febvre, *Un destin. Martin Luther*, Paris, PUF, 1968, P. 100.

(٤) *Les Stoïciennes*, op. cit., p. 758.

(٥) انظر درس ٦ كانون الثاني/ جانفي، الساعة الثانية.

(٦) انظر درس ٢٠ كانون الثاني/ جانفي، الساعة الأولى.

(٧) Epictète, *Entretiens*, I, 24, 1 - 2, ed. citee, p. 86.

(٨) Epictète, *Entretiens*, III, 2, 24 - 25, p. 73.

(٩) Epictète, *Entretiens*, III, 20, 10 - 12, p. 64.

(١٠) Ciceron, *Tusculane*, t. II, XXXI, 76, trad. J. Humbert, ed. citée, pp. 44 - 45.

(١١) Ciceron, *Tusculane*, t. II, pp. 2 - 49.

(١٢) R. Hoistad, *Cynic Hero and Cynic King. Studies in the Cynic Conception of Man*, Uppsala, 1948.

(١٣) Eschyle, *Prométhée enchaîne*.

(١٤) لأول مرة يشير فوكو في دروسه إلى أوديب في كولون، وفي المقابل فان موضوع اوديب ملكاً كان قد سبقت الإشارة إليه في السنة الأولى من دروسه حول إرادة المعرفة، كما أشار إليه في درسه لسنة ١٩٨٠ في حكم الآخرين، وبخاصة في درسَيْ ١٦ و٢٣ كانون الثاني/ جانفي، وكذلك في درس ١ شباط/ فيفري.

(١٥) Sophocle, *Œdipe a Colonne*, v. 84 - 93, trad. P. Masqueray, Paris, Les belles Lettres, 1924, pp. 157 - 158.

(١٦) انظر الإحالة رقم ٤ من الدرس الحالي، ص ٤٣٢.

(١٧) R. Hoven, *Stoïcisme et Stoïciennes face au problème de l'au-del*, Paris, Les Belles Lettres, 1971 & P. Veyne, «Préface» a: Sénèque, *Entretiens, Lettres à Lucilius*, op. cit., pp. CXXI - CXXIII.

(١٨) Saint Paul, *Êpître aux Romains*, IX, 10 - 13, in *Bible de Jérusalem*, Paris, Descellée de Brouwer, 1975. & Pascal, *Ecrits sur la Grace*.

(١٩) Homère, *Odyssée*, trad. V. Berard, Paris, Les Belles Lettres, 1924.

(٢٠) Xénophon d'Ephèse, *Les Éphesiaques ou le Roman d'Habrocomès et d'Anthia*, trad. G. Dalemeyad, Paris, Les Belles Lettres, 1962.

(٢١) *Romans grecs et latins*, op. cit.

(٢٢) Michel Foucault, *Le souci de soi*, pp. 262 - 163.

[٢٣]

درس ٢٤ آذار/ مارس ١٩٨٢

الساعة الأولى

تذكير بما قُدِّم في الدرس السابق. ـ تحديد النفس بواسطة النفس في ألقيبيادس لأفلاطون وفي النصوص الفلسفية للقرنين الأول والثاني بعد الميلاد: دراسة مقارنة. ـ الأشكال الثلاثة الكبرى للتفكير الغربي: التذكر، التأمل، المنهج. ـ وهم التاريخ الفلسفي الغربي المعاصر. ـ سلسلتا التأمل: اختبار محتوى الحقيقة؛ اختبار لذات الحقيقة؟ ـ التقليل اليوناني من التنبؤ بالمستقبل: أولوية الذاكرة، الفراغ الوجودي ـ الأخلاقي للمستقبل. ـ التمرين الرواقي لتخمين الشرور بوصفها استعداداً. ـ تدرج اختبار الشرور: الممكن، المؤكد، المحايث. ـ تخمين الشرور باعتبارها انسداداً في المستقبل واختزالاً للواقع.

في المجموعة الكبيرة للتمارين المميزة للزهد الفلسفي يبدو لي أننا نستطيع أن نميز بين مجموعتين رئيسيتين: المجموعة التي يمكن أن نضعها تحت خانة التمارين الرياضية [وإذا شئتم: التمارين في مواقف واقعية وحقيقية. م. ف]. وفي هذه الخانة يمكن أن نميز بشكل تخطيطي نوعاً ما، وبغرض تيسْير الأمور، بين ممارسات التقشف وبين نظام الاختبارات والمحن والتجارب. وقد حاولت أن أبين لكم في هذا النظام، وانطلاقاً من هذه الفكرة، ومن هذا المبدأ الخاص بنظام الاختبارات، أننا وصلنا إلى موضوع أساسي في شكل وصورة هذا الفكر ألا وهو أن الحياة في كليتها يجب أن تُمارس بوصفها اختباراً. إن إعادة صياغة هذا الذي أصبح نوعاً من الاستعداد والتحضير الدائم والمستمر لاختبار يدوم مدى الحياة، إن هذا في تقديري، أمر مهم للغاية.

وعليه، فإنني أريد في هذا الدرس، وهو الدرس الأخير هذه السنة، أن

أتحدث عن المجموعة الأخرى من التمارين الزُّهدية وهي تلك التمارين التي يمكن أن نجمعها حول مصطلحات التأمل اليونانية واللاتينية؛ التأمل بمعناه الواسع جداً، وباعتباره ممارسة الفكر على الفكر أو تمرين الفكر على الفكر. إن هذه الكلمة اليونانية لها معنى واسع مقارنة بما نفهمه نحن من هذه الكلمة. نستطيع توضيحها قليلاً وذلك بأن نذكّر باستعمال هذه الكلمة في الخطابة. ففي الخطابة تعني كلمة التأمل ذلك الاستعداد والتحضير الداخلي - استعداد الفكر بالفكر - الذي من خلاله يُعدّ الفرد للتحدث والتكلم علناً، فضلاً عن الارتجال[١]. ومن أجل أن نفهم هذا، وحتى نسرع قليلاً، فإن المعنى العام لهذه التمارين المتعلقة بالتأمل - ومرة أخرى يجب وضع أقواس ويجب أن نحتاط - فإنني أريد أن أعود قليلاً إلى هذا النص الذي استعملناه كعلامة طوال هذه السنة، وأقصد بذلك **محاورة ألقيبيادس لأفلاطون**. تذكرون أن الخطة تقتضي من جهة، مساءلة ألقيبيادس حتى يعتني بنفسه، ثم من جهة أخرى التساؤل عمّا يعني هذا الاعتناء والاهتمام بالنفس المطلوب من ألقيبيادس. ولقد كان السؤال مقسماً إلى جزئيين: أولاً، ما هي هذه النفس التي علينا أن نهتم بها؟ وهنا تذكرون أن سقراط قد حدد الطريقة الأساسية للاهتمام بالنفس. وقد بيّن وميز بشكل أساسي ممارسة هذا الاهتمام بوصفه ممارسة لنوع من النظرة والرؤية المتجهة بشكل خاص نحو النفس وبواسطة النفس: «يجب الاهتمام بالنفس» (وهي ترجمة للعبارة اليونانية blepteon heauton)؛ [يجب] أن تنظر إلى نفسك[٢]. وعليه، فإن ما تجب ملاحظته فيما اعتقد، وهو ما يعطي أهمية لهذه النظرة - ما يعطيها قيمة، وما يسمح لها ويمكّنها من أن تؤدي إلى هدف وغاية الحوار ألا وهو: كيف يمكن لنا أن نحكم؟ - هو بالتحديد واقعة أنه يقيم علاقة النفس بالنفس وتحديداً ذات النفس بذات النفس. لقد كانت هذه العلاقة، وفي الشكل العام للهوية، هو الذي يعطي النظر فائدته وقيمته واعتباره. ترى الروح نفسها بنفسها، وهنا تحديداً، وفي هذا التعيين على وجه الدقة، وفي تعيّنها وتحديدها لنفسها، فإنها تعيّن وتحدد العنصر الإلهي وهو العنصر الذي يشكّل ويكوّن فضيلتها الخاصة. وكونها تنظر في هذه المرآة الخاصة بها أو مرآة ذات النفس، وهي مرآة صافية ونقية وخالصة - بما أن هذه المرآة هي نفسها بريق ولمعان إلهي - وبرؤيتها ونظرتها في هذا اللمعان الإلهي، تتعرف على العنصر الإلهي الذي يخصّها[٣]. لدينا إذن، وفي الوقت نفسه، علاقة هوية أساسية، والتي هي بشكل ما محرك الحركة مع نقطة وصول هي التعرف على

العنصر الإلهي الذي سيؤدي إلى أثر مزدوج: الأول، يثير ويُظهر حركة الروح نحو الأعلى، [نحو] الحقائق الجوهرية؛ والثاني يفتح طريق المعرفة نحو الحقائق الجوهرية التي تسمح للمرء بأن يؤسس بالعقل الفعل السياسي الذي يمكن أن يكون فعله أو الفعل الخاص به. لنقل إذا شئتم، وبشكل تخطيطي ما يلي: إذا ما تساءلنا عن معنى هذه الحركة التي يصفها ألقيبيادس في هذه العبارة: "اعرف نفسك"، والتي تم التذكير بها مرات عديدة خلال هذه المحاورة[٤]، فإننا ندرك أن الأمر يتعلق بمعرفة الروح لطبيعتها، وانطلاقاً من ذلك يمكن لها أن تبلغ ما هو ملازم ومصاحب لطبيعة الروح co-naturel. إن الروح تعرف نفسها، وفي هذه الحركة التي تعرف فيها نفسها، فإنها تتعرف على ما سبق أن عرفته وذلك بالاعتماد على ذاكرتها. وما أريد أن استخلصه من هذا هو أنه ليس لدينا في هذا النموذج الخاص بـ"أعرف نفسك"، معرفة بالنفس بحيث أن العلاقة مع النفس تنفتح على مجال من الموضوعات الداخلية يمكّننا من أن نستنبط طبيعة الروح. يتعلق الأمر بمعرفة ما هي الروح في جوهرها الخاص، وفي حقيقتها الخاصة، وأنه بتعيين وتحديد هذا الجوهر الخاص بالروح فإنه سيفتح، وسيؤدي إلى الحقيقة: ليس تلك الحقيقة التي بها تصبح موضوعاً للمعرفة، وإنما الحقيقة التي هي حقيقة الروح العارفة. بمعنى أن الروح تحدد بحقيقتها الجوهرية وفي الوقت نفسه باعتبارها موضوعاً للمعرفة منذ أن كانت موضوع تأمل الجواهر في السماء، وفي قمة السماء التي وضعت فيها. وفي الخلاصة، يمكن أن نقول الآتي: إن مفتاح معرفة النفس هو الذاكرة. أو أيضاً: إن العلاقة بين تفكُّر النفس بنفسها ومعرفة الحقيقة يتأسس في شكل ذاكرة. إننا نعرف ثم نتعرف على ما عرفناه. يبدو لي أن العلاقة مغايرة في الزهد الفلسفي الذي أريد أن أحدثكم عنه. فكيف تتم الأمور في هذا التأمل [هذا التأمل الذي هو ليس ذاكرة. م. ف]؟ وهنا أيضاً سأحاول، وبشكل تخطيطي وبنظرة سريعة، أن أبيّن لكم ذلك من خلال أمثلة ملموسة.

أولاً، وهذا هو الاختلاف الأساسي مع "اعرف نفسك"، و"اهتم بنفسك" في **ألقيبيادس**. لا تتم عملية معرفة النفس هذه في عنصر الهوية. ليس عنصر الهوية هو الملائم في هذا التحديد للنفس بالنفس، ولكن بالأحرى في نوع مضاعف، أو في الحركة الداخلية المضاعفة التي تتضمن نوعاً من إزالة المساواة وتعيين الفارق. إن لدينا، في هذا الموضوع، نصاً صريحاً جداً لإبقتاتوس. نجده في الحوار رقم ١٦ من الكتاب الأول حيث يشرح إبقتاتوس كيف أن ما يميز الإنسان في اهتمامه

بنفسه هو كونه مزوداً بملكات هي في طبيعتها، أو بالأحرى في وظيفتها، تختلف عن بقية الملكات الأخرى(٥). إن الملكات الأخرى ـ تلك الملكات التي تسمح على سبيل المثال بالكلام أو تلك التي تسمح باللعب بآلة موسيقية ـ تعرف بالفعل أن تستخدم آلة إذا ما أردت أن تستخدم مزماراً أو أن تستعمل اللغة. ويمكن لها أن تقول لي كيف استعملها، ولكنني إذا أردتُ أن اعرف ما يجب القيام به، وما إذا كان ذلك خيراً أو شراً، فإنه علي أن أتوجه إلى ملكة أخرى ألا وهي ملكة استعمال بقية الملكات. وهذه الملكة هي ملكة العقل، وبوضعيتها كمراقب ـ ولها حرية القرار في استعمال بقية الملكات ـ يجب أن تتم [بها] عملية الاهتمام بالنفس. أن تهتم بنفسك هو أن تعمل على أن لا تستعمل ملكاتك كيفما اتفق، وإنما أن نستعملها بالعودة إلى هذه الملكة التي تحدد الخير والشر في مثل هذا الاستعمال. إذن، في إزالة المساواة، وتعيين الفارق بين الملكات، أي التمييز بين الملكات، تكمن علاقة النفس بالنفس.

ثانياً، في هذه الحركة التي تصفها الرواقية، ستحدد وتصف النظرة والرؤية التي نحملها عن أنفسنا، وما يحددها ليس حقيقة الروح في ماهيتها وجوهرها مثل ما هي الحال عند أفلاطون في **ألقيبيادس**، ولكن ما يحدد وما سيكون موضوع هذه النظرة وهذا الانتباه الذي نوليه لأنفسنا هو الحركات التي تتم في الفكر، وهي التصورات والتمثلات التي تظهر وتتجلى، وهي الآراء والأحكام التي تتبع وتلحق بتلك التصورات، وهي الانفعالات التي تحرك وتدفع الجسم والروح. وبالنتيجة، وكما ترون، فإن الأمر لا يتعلق في هذه النظرة بتعيين وتحديد الحقيقة الجوهرية للروح، ولكن في نوع من النظرة التي تتجه نحو الأسفل، وتسمح للعقل في استعماله الحر أن يلاحظ ويراقب ويحكم ويقدّر ما يحدث في ساحة التصورات / التمثلات، وفي ساحة الانفعالات.

ويتعلق الاختلاف **الثالث**، بالاعتراف بالقرابة مع الإلهي. صحيح أننا نجد في نصوص الرواقيين التي أحدثكم عنها نوعاً من الاعتراف بقرابة الروح مع الإلهي، وحتى من خلال التمرين الذي يقتضي النظر إلى ذات النفس، وتأمل ذات النفس واختبار ذات النفس، والاعتناء بذات النفس. ولكن، هذه القرابة مع الإلهي تُقام وتُؤسس، فيما اعتقد، بطريقة مغايرة تماماً. وإذا شئتم، فإن الإلهي عند أفلاطون يتم اكتشافه في ذات النفس أو في الروح، ولكن ونوعاً ما على جانب الموضوع. أريد أن أقول التالي: إنه برؤية النفس لنفسها، فإن الروح تُكتشف في هذا الآخر

الذي هو نفسه العنصر الإلهي، والذي به تستطيع وتتمكن من أن ترى. وأما في التأمل الرواقي فإن الإلهي يتم اكتشافه على جانب الذات، أي في تمارين هذه الملكة التي تستعمل بشكل حر مختلف الملكات، وهي التي تُظهر القرابة مع الإلهي. كل هذا ربما يكون غير واضح، ولكن هنالك نصاً لإبقتاتوس أظن انه سيفسر قليلاً هذا الأمر، وكيف تقام القرابة ما بين الروح والإلهي في ممارسة وتمرين اعرف نفسك واختبر نفسك أو معرفة النفس واختبارها. يقول إبقتاتوس: «مثل زيوس Zeus الذي يحيا من أجل نفسه، ويستريح بنفسه، ويتأمل طبيعة حكمه الخاص، ويتحاور مع أفكاره، نحن كذلك نقوم بالشيء نفسه، وعلينا أن نتحول إلى أنفسنا، ونعرف كيف نتجاوز الآخرين، ولا نتردد ونحتار في الكيفية التي نهتم بها بحياتنا. علينا أن نتأمل حكم الإلهي، وعلاقتنا مع بقية العالم، وأن نقدر موقفنا تجاه الأحداث إلى حد الآن، والأشياء التي تحزننا، وكيف نعالجها، وكيف يمكن استئصالها»[٦]. اعتقد أنه لكي نفهم هذا النص يجب أن نتذكر نصاً آخر لإبقتاتوس يقول فيه: ما يجعل الفرق كبيراً ما بين الحيوانات وما بين البشر هو أن الحيوانات ليس لها أن تهتم بنفسها. إنها مزودة بكل شيء، وإذا كانت مزودة بكل شيء فذلك من أجل أن تكون في خدمتنا. تخيّلوا كم ستكون حيرتنا كبيرة لو أن علينا أن نهتم [أيضاً] بالحيوانات[٧]. إذن، إن الحيوانات لكي تخدمنا، فإنها تجد من حولها كل ما تحتاج إليه. أما البشر ـ وهو [ما] يميزهم ـ فإنهم كائنات حية عليها أن تهتم بنفسها. لماذا؟ حسن. لأن زيوس الإله قد عهد بهم لأنفسهم تحديداً، وذلك بأن أعطاهم هذا العقل الذي حدثتكم عنه قبل قليل، والذي يسمح باستعمال جميع الملكات. إذن، لقد عهد بنا اللّه وأوكلنا إلى أنفسنا، وذلك من اجل أن نهتم بأنفسنا.

والآن، إذا انتقلنا ليس من الحيوانات إلى البشر، وإنما من البشر إلى زيوس، فمن يكون زيوس هذا؟ إنه ببساطة الكائن أو الموجود الذي لا يعمل أو لا يقوم بشيء آخر غير الاهتمام بنفسه. إنه يمثل الاهتمام بالنفس في الحالة الخالصة، وفي وضعيتها الكلية، ومن دون تبعية تجاه أي كان، وهذا هو ما يميز العنصر الإلهي. من هو زيوس؟ هو الكائن الذي يعيش من أجل نفسه autos heautô sunestin. هذا ما يقوله النص اليوناني. لا يقول: «الحياة من أجل ذات النفس/ العيش من أجل ذات النفس» كما هو في الترجمة، ولكن: الذي هو دائماً مع نفسه. إن الكائن والموجود مع ذات نفسه هو الذي يتصل بالكائن

الإلهي. «زيوس يعيش ويحيا من أجل نفسه، يرتاح مع نفسه êsukhazei eph'heautou، ويفكر في الطبيعة الخاصة لحكم نفسه، ويتحاور مع أفكار تليق به ennoei tên dioikêsin tên heautou oia esti». إنه يفكر، ويفكر في حكم نفسه، وفي الحكم الذي يخصه، أي في الحكم الذي يمارسه. إنه يفكر من أجل أن يعرف oie esti ما هو هذا الحكم، ويتحاور مع أفكار تخصه، وتليق به. العيش مع ذات النفس، والارتياح مع ذات النفس. وأن يكون في حالة من الطمأنينة وراحة الضمير، والتفكير في طبيعة حكمه الخاص، بمعنى معرفة كيف سيمارس عقله، أي عقل الله، على الأشياء. وأخيراً التحاور مع الأفكار التي تليق بالنفس، والتحاور مع ذات النفس: هنا نلتقي بـ[الخصوصيات] الأربع التي تميز كما تعلمون وضعية الحكيم وموقفه عندما يبلغ الحكمة، ويحيا في استقلال تام، ويفكر في طبيعة الحكم الذي يمارسه على نفسه وعلى الآخرين، ويتحاور مع أفكاره الخاصة، ويتحدث مع نفسه؛ إنها صورة الحكيم، وهي صورة زيوس كذلك. ولكن في الوقت الذي يصل فيه الحكيم [إلى الحكمة] من خلال خطوات تدرجية، فإن زيوس هو الذي يضعه في هذه الوضعية والمكانة والموقف، لأن زيوس هو ذاك الذي لا يهتم إلا بنفسه. والآن، ونظراً لمكانة زيوس بوصفه نموذجاً لكل اهتمام بالنفس، فما الذي يجب علينا أن نقوم به؟ يقول إبقتاتوس: علينا أن نحافظ على أنفسنا، وأن نتجاوز الآخرين، وأن لا نحتار أو نتردد بصدد الكيفية التي نهتم بها بأنفسنا. وهنا ترون كيف يرتبط النموذج الإلهي الكبير للاهتمام بالنفس، عنصراً بعد آخر، بالبشر في كونه واجباً وتوصيفاً. يجب علينا أن نفكر. ولأن زيوس يفكر في حكم نفسه، علينا نحن أيضاً والآن أن نفكر في حكم الإلهي، بمعنى أن نفكر في الحكم نفسه، ولكن نوعاً ما من الخارج وذلك لكونه حكماً مفروضاً على العالم كله ومفروضاً علينا نحن أيضاً. علينا أن نفكر في علاقتنا مع بقية العالم [كيف يجب علينا أن نتصرف، وأن نحكم مقارنة بالآخرين. م. ف]، وتجاه الأحداث [ما هي تلك الأشياء التي تحزننا، وكيف يمكن لنا أن نعالجها ونداويها، وكيف لنا أن نستأصلها ونقتلعها؟ م. ف]. هذه هي مواضيع التأمل بالتحديد. علينا أن نتأمل، وعلينا أن نمارس الفكر على مختلف الأشياء، أي هنالك موقف تجاه الأشياء. فما هي تلك الأشياء التي تحزننا، وكيف يمكن لنا أن نعالجها، وكيف لنا أن نستأصلها؟ هنا تكمن المجالات الأربعة لممارسة الفكر عند إبقتاتوس. إذن، وكما ترون جيداً، هنالك في هذا التمرين الخاص

بالفكر حول نفسه، شيء ما يقربنا من الإلهي. ولكن، وفي الوقت الذي نجده عند أفلاطون يتمثل في تلك النظرة إلى ذات النفس التي تتعرف على نفسها جوهرياً وبواسطة الماهية، وأنها من طبيعة إلهية، نجد عند إبقتاتوس تحديداً للنظرة إلى ذات النفس التي هي في وضعية مماثلة بالنسبة لما يكوّن ويشكّل الكائن الإلهي الذي هو في كليته لا يقوم بشيء آخر غير الاهتمام بنفسه.

والاختلاف الرابع والأخير هو القائم ما بين النظرة الأفلاطونية التي يتحدث عنها [أفلاطون] في **ألقيبيادس** والنظرة التي يتحدث عنها التأمل الرواقي، ويتمثل هذا الاختلاف في أن الحقيقة عند أفلاطون هي تلك الحقيقة الجوهرية التي تسمح لنا بأن نقود الآخرين. أما عند الرواقيين فإننا سنجد نظرة ورؤية متحولة. ولكن، متحولة نحو ماذا؟ حسن. ستكون نظرة متحولة ليس نحو هذه الحقيقة الجوهرية، وإنما نحو حقيقة ما نفكّر فيه. يتعلق الأمر بإثبات حقيقة التصورات والآراء التي ندركها. ويتعلق الأمر كذلك بمعرفة إن كنا سنقدر على العمل وفقاً لهذه الحقيقة الثابتة للآراء، وما إذا كنا نستطيع نوعاً ما أن نكون ذاتاً أخلاقية للحقيقة التي نفكر فيها. لنقل، إذا شئتم وبشكل تخطيطي ومجرد، إن النظرة الأفلاطونية بشأن ذات النفس تسمح بمعرفةٍ من نمط تذكري، وإذا شئتم فإن التذكر هو الذي يؤسس إمكانية بلوغ الحقيقة (الحقيقة الجوهرية) وإدراك ماهية الروح في حقيقتها. أما في الرواقية، فإن النظرة إلى النفس يجب أن تكون الدليل التكويني للنفس كذات للحقيقة، وذلك بواسطة ممارسة التفكير التأملي.

وباستعادة كل ما تقدم، فإنني أريد أن أتقدم بالفرضية الآتية: لقد عرفنا ومارسنا في الغرب وبشكل أساسي ثلاثة أشكال كبرى من التمارين الفكرية، ومن التفكير حول الذات، وثلاثة أشكال من التفكير التأملي réflexivité. **[أولاً]**، التفكير التأملي الذي له شكل الذاكرة. يوجد في هذا الشكل من التفكير التأملي الخاص ببلوغ الحقيقة المعروفة معطى وعنصر التعرف [أو الاعتراف. م. ف]. في هذا الشكل الذي ينفتح على الحقيقة التي تتذكرها الذات التي تجد نفسها متغيرة، فإن هذا الفعل التذكري سيحررها، ويمكّنها من العودة إلى موطنها، وبالتالي إلى وجودها الخاص. **ثانياً**، لديكم، فيما اعتقد، الشكل الكبير للتأمل الذي ظهر عند الرواقيين بالطبع. وفي هذا الشكل من التأمل الفكري فإن ما يجري هو الاختبار لما نفكر فيه، واختبار لذات النفس بوصفها ذاتاً تفكر فعلياً، وتعمل كما تفكر، وذلك بهدف تحويل الذات إلى ذات أخلاقية للحقيقة. وأخيراً، الشكل

الثالث الكبير من هذا التفكير التأملي حول نفسه هو ما يمكن أن نسميه بالمنهج. المنهج هو شكل من التفكير التأملي الذي يسمح بإثبات اليقين الذي يمكن أن يكون معياراً لكل حقيقة ممكنة. وانطلاقاً من ذلك، ومن تلك النقطة المثبتة، سينتقل من حقيقة إلى حقيقة إلى غاية تنظيم نسق من المعرفة الموضوعية[٨]. يبدو لي أن هذه هي الأشكال التأملية الثلاثة الكبرى (الذاكرة، التأمل، المنهج) في الغرب، التي هيمنت تعاقبياً على ممارسة الفلسفة، وإذا شئتم، ممارسة الحياة بوصفها فلسفة. ونستطيع أن نقول إجمالاً، إن كل التفكير القديم كان انتقالاً طويلاً من الذاكرة إلى التأمل، وذلك إلى غاية القديس أوغسطينوس الذي يمثل نقطة الوصول. فمن أفلاطون إلى القديس أوغسطينوس، ثمة هذه الحركة الذاهبة من الذاكرة إلى التأمل. إنما هذا لا يعني أن شكل الذاكرة قد غاب تماماً عن التأملات الاوغسطينية، ولكنني أعتقد أن التأمل عند القديس أوغسطينوس هو الذي أصبح يؤسس ويعطي المعنى للممارسة التقليدية للذاكرة. ولنقل أيضاً، إنه من العصر الوسيط إلى غاية بداية العصر الحديث، وبخاصة في القرنين السادس عشر والسابع عشر، فإن المسار كان مغايراً: لقد تحوّل من التأمل إلى المنهج، وذلك بظهور نص أساسي هو نص ديكارت الذي قام بالتأسيس لما سيشكّل المنهج، وذلك في نص يدعى **التأملات**. لنترك جانباً هذه الفرضية العامة، إذا شئتم.

إن ما أردت أن أبيّنه لكم خلال هذه السنة هو أن التراث التاريخي، ومنه التراث الفلسفي ـ على الأقل في فرنسا، ويبدو أنه كذلك في الغرب عموماً ـ قد أعطى الأفضلية دائماً لمبدأ "اعرف نفسك"، وإلى معرفة النفس باعتبارها خطاً موجّهاً لكل التحاليل حول الذات، وحول التفكير التأملي، ومعرفة النفس... الخ. والحال، فإن اعتبار "اعرف نفسك" مبدأ قائماً بذاته ولذاته يبدو لي كما لو أننا نخاطر بتأسيس استمرارية خاطئة، ونقيم تاريخاً مصطنعاً ومفتعلاً ومختلقاً يبيّن نوعاً من التطور المستمر لمعرفة النفس؛ تطوراً مستمراً يمكن لنا تأسيسه بمعنى راديكالي وجذري ـ إذا شئتم: من أفلاطون إلى هوسرل[٩] مروراً بديكارت ـ أو بالعكس تاريخاً استمرارياً يمتد: من أفلاطون إلى فرويد مروراً بالقديس أوغسطينوس. وسواء تعلق الأمر بالحالة الأولى أو الثانية ـ أي باتخاذنا لمفهوم "اعرف نفسك" خطاً موجهاً، أو بتركنا للأحداث تتوسع وتمتدد ـ فإننا نكون قد تركنا خلفنا نظرية سواء كان ذلك بشكل مباشر أو غير مباشر، ولكن وفي جميع

الأحوال نظرية حول الذات غير مكتملة وغير منجزة تماماً. والحال، فإن ما حاولتُ القيام به هو إحلال محل "اعرف نفسك" ما كان يسميه الإغريق بالاهتمام بالنفس. ومرة أخرى، فإنني أعتقد أنه يجب أن نكون على درجة معينة من عدم الإدراك، حتى نستنتج كم دام هذا [الاهتمام بالنفس] في التفكير اليوناني، وكيف رافق دائماً مبدأ "اعرف نفسك"، وذلك في علاقة معقدة ومركبة، ولكنها ثابتة. إن مبدأ "اعرف نفسك" ليس مبدأً مستقلاً في اليونانية. وإننا لا نستطيع، فيما اعتقد، أن نفهم لا دلالته الخاصة ولا تاريخه ما لم نأخذ في الحسبان هذه العلاقة الدائمة ما بين معرفة النفس والاهتمام بالنفس في الفكر القديم. إن هذا الاهتمام بالنفس ليس مجرد معرفة. وإذا كان الاهتمام بالنفس، كما أردتُ أن أبينه لكم اليوم بأنه كان دائماً مرتبطاً حتى في أشكاله الزهدية الشبيهة جداً بالتمارين، بمشكلة المعرفة باعتبارها حركة معرفية أساسية، وأنها ممارسة معقدة ومركبة تسمح بوجود أشكال من التفكير التأملي المختلفة جداً، حتى عندما نقبل فعلاً بهذا الترابط والتزاوج ما بين اعرف نفسك واهتم بنفسك، وبالتقاطع القائم بينهما، كما حاولت أن أبين لكم ذلك، فإن "اهتم بنفسك" هو الذي يشكل السند الحقيقي لمطلب ولشرط "اعرف نفسك". إنني أرى أنه يجب أن نطلب من الأشكال المختلفة للاهتمام بالنفس معقوليتها ومبدأ تحليل مختلف أشكال معرفة النفس. وذلك لأنه داخل تاريخ الاهتمام بالنفس ذاته ليس هنالك شكل واحد ووظيفة واحدة للاهتمام بالنفس. وهو ما يفضي بنا إلى نتيجة مؤداها أن مضمون المعارف المشتقة من الاهتمام بالنفس لا يمكن لها أن تكون هي هي، أي نفسها في كل مرة. وأن أشكال المعرفة ذاتها التي تم توظيفها واستخدامها ليست هي نفسها. وهو ما يعني كذلك أن الذات نفسها كما تشكّلت وتكوّنت بواسطة شكل من أشكال التفكير التأملي الخالص ستتغير وتتحول مع هذا النمط أو ذاك من أنماط الاهتمام بالنفس. وبالنتيجة، فإنه لا يجب إقامة تاريخ مستمر للاهتمام بالنفس تكون مسلمته، سواء بشكل ضمني أو صريح، نظرية عامة وكونية في الذات، ولكن اعتقد انه يجب البدء بتحليل أشكال التفكير التأملي باعتبارها أشكالاً فكرية تأملية تكوّن الذات كما هي. وعليه، فإننا سنبدأ بتحليل أشكال التأمل الفكري، وتاريخ الممارسات التي تسندها وتدعمها، بغية تحديد المعاني ـ المعنى المتغيّر، والمعنى التاريخي، والمعنى الذي لم يكن كلياً قط ـ المبادئ القديمة التقليدية لـ"اعرف نفسك". هذا هو رهان دروس هذه السنة بشكل إجمالي.

وبما أننا أنجزنا هذا المدخل، فإنني أريد أن انتقل إلى دراسة أشكال التأمل (التأمل بوصفه ممارسة الفكر على نفسه) في هذا الزهد الذي أحدثكم عنه. وهنا أيضاً، فإن ما أقدمه مجرد مخطط عام بغرض توضيح المسائل. فمن جهة، يمكن لنا القول إن التأملات، والأشكال المختلفة للتأمل هي [**أولاً**] تلك التي تقوم على اختبار حقيقة ما نفكر فيه: مراقبة التصورات كما هي معطاة، والنظر في ما تتضمنه وتتطلبه، وبأي شيء تتصل وترتبط، وإذا كانت الأحكام التي نحملها عنها، والحركات والانفعالات والعواطف يمكن لها أن تتأثر في حالة ما إذا كانت صحيحة أو خاطئة، وما إذا كانت حقيقية أم غير حقيقية. ها هنا يكمن أحد الأشكال الكبرى للتأمل. لن أحدثكم عن هذا التأمل لأنني بالفعل (ومن دون أن أتذكر حقيقةَ السبب) اعرف أنني قد حدثتكم عن ذلك مرة أو مرتين خلال هذا الدرس[١٠]. وأخيراً، يمكن أن تجد [هذه النقطة] مكانها هنا لو أنني أقدم درساً منسقاً بشكل هندسي جيد.

أريد أن أحدثكم اليوم عن السلسلة الأخرى من الاختبارات، ولكن ليست تلك المتعلقة باختبار حقيقة ما نفكر فيه (اختبار حقيقة الآراء التي تصاحب وتلازم التصورات والتمثلات)، ولكن اختبارات ذات النفس باعتبارها ذاتاً للحقيقة. هل أنا - وهو السؤال الذي يجب على هذه التمارين أن تجيب عليه - هل أنا بالفعل من يفكّر في هذه الأشياء الحقيقية؟ هل أنا من يعمل/ يفعل بوصفي عارفاً بهذه الأشياء الحقيقية؟ هل أنا حقاً ذات أخلاقية - هذا ما أريد قوله من خلال هذه العبارة - طبقاً للحقيقة التي أعرفها؟ لقد كان للرواقيين تمارين عديدة للإجابة على هذا السؤال، ومن أهم هذه التمارين: التبصر والتخمين والتوقع praemeditatio malorum، وتمرين الموت، وامتحان الضمير.

أولاً التبصر والتخمين وتوقع الشرور. هذا تمرين مستعمل في المرحلة القديمة منذ الحقبة الكلاسيكية وذلك منذ المرحلة الهلنستية إلى غاية المرحلة الإمبراطورية، وكان موضوعاً لحوارات ومناقشات عديدة. حوارات ومناقشات في غاية الأهمية، في اعتقادي. على أنه يجب الأخذ في الحسبان الأفق الذي تأسست وقامت عليه تلك الحوارات والمناقشات. ذلك لأننا نلمس في الفكر اليوناني من أقصاه إلى أقصاه - وعلى كل حال منذ العصر الكلاسيكي إلى غاية المرحلة التي أحدثكم عنها - وجود شك وريبة تجاه المستقبل، وكل تفكير في المستقبل وتوجيه الحياة، وكان هذا الشك دائماً كبيراً. ولنفهم قليلاً هذا الشك في الفكر والأخلاق

اليونانية تجاه المستقبل، وتجاه كل موقف موجَّه نحو المستقبل. يجب علينا بالطبع أن ننظر في أسباب ثقافية عديدة ـ تعرفون ولا شك هذه الأشياء التي يجب أن نُدخلها في الحسبان. على سبيل المثال، إن ما هو أمامنا بالنسبة للإغريق ليس هو المستقبل بل هو الماضي، بمعنى أننا ندخل إلى المستقبل وظهورنا مُدارة. . . الخ. يمكننا أن نحيل إلى كل هذا، لكن ليس لدي لا الوقت ولا المقدرة على القيام بذلك، وما أريد الإشارة إليه الآن هو أن الموضوع الأساسي في ممارسة الاهتمام بالنفس هو أن لا تترك نفسك مهموماً ومنشغلاً بالمستقبل. «إن المستقبل يشغلنا»[١١]. إن هذه العبارة مهمة للغاية. إننا بمعنى ما منشغلون سلفاً. إن الفكر مشغول سلفاً بالمستقبل، وهذا أمر سلبي وسيء. إن واقعة أن المستقبل يشغلك، وأن المستقبل يمتصك سلفاً فهذا يعني بالنتيجة أنه لن يترك لك الحرية. يرتبط هذا الأمر، فيما اعتقد، بثلاث موضوعات أساسية في الفكر اليوناني، وفي ممارسة الاهتمام بالنفس على وجه الخصوص.

أولاً إنه يتصل بأولوية الذاكرة. إنه لمن الأهمية بمكان أن نرى أن التفكير بالمستقبل يشغل ـ إنه إذن سلبي ـ وبالتالي، وعموماً ما عدا [في] عدد من الحالات الخاصة، ومن بينها بالطبع الندم وتبكيت الضمير، فإنه أمر سلبي بينما الذاكرة أي التفكير بالماضي له قيمة ايجابية. إن هذا التقابل والتعارض ما بين القيمة السلبية للتفكير في المستقبل والقيمة الايجابية للتفكير في الماضي قد تم بلورته في تحديد العلاقة المتعارضة ما بين الذاكرة والتفكير في المستقبل. هنالك أناس اتجهوا نحو المستقبل فتم توبيخهم. وهنالك من أتجه نحو الذاكرة فتم تقديرهم. ولا يمكن أن يكون هنالك فكر متجه إلى المستقبل وفي الوقت نفسه متجه إلى الذاكرة. كما لا يمكن أن تكون هنالك ذاكرة وفي الوقت نفسه فكر متجه نحو المستقبل. وفي اليوم الذي نستطيع فيه أن نفكر في الماضي والمستقبل في آن معاً سنكون بلا شك أمام أحد التطورات والتغيرات الكبرى في الفكر الغربي. وكل الموضوعات، ومن بينها على سبيل المثال التقدم. لنقل إن كل أشكال التفكير حول التاريخ، وهذا البعد الجديد للوعي التاريخي في الغرب سيكون، فيما اعتقد، مكسباً متأخراً جداً، وذلك عندما نعي أن النظر في الذاكرة هو في الوقت نفسه نظر في المستقبل[١٢]. إن إقامة وتأسيس وعي تاريخي بالمعنى الحديث للكلمة يرتبط بهذه العلاقة وأعتقد أنه يدور حول هذا الموضوع. والسبب الآخر الذي من أجله كان التفكير في المستقبل سلبياً ـ وهو إذا شئتم أمر نظري وفلسفي

ووجودي (انطولوجي) ـ هو إن المستقبل بمثابة العدم: فلا وجود له بالنسبة الإنسان. وبالنتيجة، فإننا لا نستطيع أن نسقط عليه خيالاً لا يستند على أي شيء. إن المستقبل سابق على الوجود، وهذا يعني أنه محدد سلفاً، وعليه فإننا لا نملك حياله أي حكم أو سلطة أو قدرة. والحال، فإن ما هو موضوع الرهان في ممارسة الاهتمام بالنفس هو بالتحديد القدرة على التحكم في ما هو كائن، وذلك في مقابل ما حدث وتم ومرّ. أما وأن يكون المستقبل عدماً أو موجوداً سلفاً، فإن هذا يعود إما للخيال أو لعدم القدرة. وضد هذين الموقفين قامت فنون الاهتمام بالنفس، وكل فن في مجال الاهتمام بالنفس.

ولكي أبيِّن لكم هذا، فإنني سأذكركم بنص لبلوتارخوس نجده في كتابه **في السكينة**، وهو نص يقدم وصفاً جميلاً لهذين الموقفين، ولكن يتصل بالتفكير في المستقبل أو الموقف الذي يرى أن التوجه إلى المستقبل أمر سلبي: «إن الحمقى [oi anoêtoi: هي الكلمة التي ترجمها اللاتين بكلمة stulti(١٣)، اي عكس الموقف الفلسفي؛ م. ف] أهملوا بطريقة غير مبالية الخيرات، وذلك لأنهم لا يتوقفون عن إبداء اهتمامهم بالمستقبل [يكون الإنسان أحمق عندما يكون مهتماً بالمستقبل؛ م. ف] في حين أن العقلاء/ الراشدون phronimoi لهم الخيرات التي لا يملكونها، وذلك بفضل ذكريات واضحة وجلية». لا شك في أن هذه ترجمة غير جميلة(*). إن العقلاء يملكون بوضوح خيرات لم تعد ملكهم، «وذلك لأن الحاضر لا يدوم إلا قليلاً ثم ينفلت من الإدراك، والحمقى يعتقدون أنه لا يعنينا»(١٤). في هذا الجزء الأول من النص هنالك جملة من العناصر المهمة. ترون هنا التعارض الحاد ما بين الحمقى والعقلاء: الحمقى متجهون نحو المستقبل، أما العقلاء فمتجهون نحو الماضي ويستعملون [الذكريات]. هنالك، إذن، حول الماضي والمستقبل تمييز واضح وجلي بين فئتين من الناس، وهما: الحمقى والعقلاء، والمقصود بذلك الموقف الفلسفي في مقابل موقف الحمقى الذي هو موقف التشتت وعدم تأمل الفكر لنفسه. إن الذي لا يهتم بنفسه هو الأحمق، وهو اللامبالي: إنه لا يهتم بنفسه، وبالتالي يهتم بالمستقبل. ترون كذلك في هذا النص أن رجل المستقبل أو إنسان المستقبل، وما يميز طابعه السلبي، هو أن اتجاهه نحو المستقبل وذلك يعود إلى كونه غير قادر على

(*) تعليق من ميشيل فوكو. (م)

الحاضر؛ غير قادر على الحاضر، وعلى الآني أيضاً، أي على الشيء الوحيد الذي هو فعلاً حقيقي وواقعي. لماذا؟ لأن الاتجاه نحو المستقبل لا يجعله يولي اهتمامه وانتباهه لما يحدث في الحاضر ويقدّره، وذلك لأن الحاضر سيتم التهامه وابتلاعه في الماضي بسرعة، ولذلك فإن الحاضر غير مهم [بتعبير آخر لا يهتم بالحاضر لأنه سيصبح ماضياً بسرعة؛ م. ف]. وبالنتيجة فإن إنسان المستقبل هو ذلك الإنسان الذي لا يفكر في الماضي، ولا يستطيع التفكير في الحاضر، ولذا فإنه يجد نفسه متوجهاً نحو المستقبل الذي ليس شيئاً آخر غير العدم واللاوجود. هذه هي الجملة الأولى التي كنت أريد أن اقرأها عليكم. أما الجملة الثانية فهي: «كما أن صانع الحبال في رسم هادس Hadès يترك الحمار يلتهم العشب الذي منه ينسج الضفائر، كذلك الأمر بالنسبة لغالبية الناس الذين لا يهتمون بأنفسهم بحيث يلفهم النسيان، ويستولي على ماضيهم، ويقضي على كل فعل، وعلى كل نجاح، وعلى كل متعة، وعلى كل حياة اجتماعية، وعلى كل بهجة، ولا يسمح للحياة بأن تشكل كلاً حيث الماضي يرتبط بالحاضر. ولكن، وبما أن إنسان الماضي هو غير إنسان الحاضر، وإنسان الغد ليس هو نفسه إنسان اليوم، فإن النسيان يفرّق بينهم ويُدخلهم في العدم نتيجة عدم تذكر كل ما يحدث»[١٥].
أعتقد أن هذه الجملة مهمة للغاية، وذلك للسبب الآتي: إنها تبدأ بصورة صانع الحبال الذي يترك الحمار يلتهم جدائله وحباله وضفائره. هنا يحيل إلى مثل شائع، وحكاية قديمة[١٦] تُحكى تقليدياً من أجل تصوير الوجود الشارد لشخص لا ينتبه إلى ما يقوم به، ولا يهتم بنفسه. ذلك الشخص الذي يقوم بنسج الجدائل والشتلات، ولا يرى أن ما يقوم بنسجه إنما يلتهمه الحمار (إنه الشكل الآخر لبرميل الداناويات les Danaides[١٧]. مختلف عنه قليلاً، ولكن يحيل إليه). أي نقوم بعمل يضيع في الحال وفوراً. إن إنسان المستقبل هو مثل هذا الإنسان الذي يترك نفسه يُلتهم من قبل شيء آخر، ويُضيِّع ما أنجزه وفعله. والحال، فإن ما هو مهم، انطلاقاً من هذا التصوير، هو التطورات التي يقول عنها إن الإنسان الذي يكون في مثل هذه الحالة مُلْتَهم من قبل النسيان أو استولى عليه النسيان في كل ما يحدث له، وأنه غير قادر على الفعل، وغير قادر على النجاح، وغير قادر على الاستمتاع skholê. ويعني الاستمتاع: «هذا الشكل من النشاط المجدي الذي هو في غاية الأهمية في الاهتمام بالنفس»[١٨]. انه غير قادر على الحياة الاجتماعية، وغير قادر حتى على الاستمتاع. وبتعبير آخر، ليست هنالك إمكانية،

إذا شئتم، لأن يجعل الحياة الاجتماعية كلية، ونشطة، وممتعة، ومريحة عندما لا يمارس التذكُر ويُعمل الذاكرة، وعندما يترك نفسه للنسيان. ولكن هنالك أكثر من هذا. إنه لا يستطيع أن يكون ذات نفسه بوصفه هوية. وذلك لأن الإنسان الذي يترك نفسه يستولي عليه النسيان (مهتم فقط بالمستقبل، ومعني فقط بالمستقبل)، هو إنسان يتغير[...][*]. وبالتالي فهو معرض في وجوده وكينونته الخاصة للانفصال والانقطاع. وينتهي النص بالقول: «في المدارس، الذين ينكرون النمو بحجة أن المادة في حالة سيلان دائم، هؤلاء يجعلون منا كائنات مختلفة مع نفسها دائماً»[١٩]. إن الجملة واضحة لأنها عبارة عن إحالة إلى أتباع مدرسة قورينا les Cyrénaïques[**][٢٠]: سيلان دائم للزمن والمادة والانقطاع[٢١]. إن الذين يتركون أنفسهم عرضة للنسيان، هم أناس يشبهون بشكل من الأشكال مدرسة قورينا في الوجود. كما يقول النص: هنالك ما هو أسوأ من هذا. إنهم أسوأ من هذا في موقفهم وتصرفهم. إن الذين يتوجهون إلى المستقبل، ويهملون الذاكرة، ويستولي عليهم النسيان، هم أسوأ من القوريناثيين، لأنهم «لا يحتفظون في ذاكرتهم بذكريات الماضي، ولا يتذكرونها، ويتركونها تضيع شيئاً فشيئاً، ويصبحون يوماً بعد يوم فارغين، ومبعدين ومقصين من الغد، بما أن ما مضى لم يعد يعنيهم، ولم يعد ينتمي إليهم»[٢٢]. أي ليسوا معرَّضين فقط للانقطاع وللسيلان، ولكنهم عُرضة للفراغ أيضاً. إنهم في الحقيقة لا شيء. إنهم في العدم.

تجدون أصداء أخرى لمثل هذه التحاليل المهمة للغاية في اعتقادي، وحول الموقف من الذاكرة والموقف من المستقبل بوصفهما شكلين متقابلين، الأول إيجابي والثاني سلبي عند سنيكا، وعلى سبيل المثال في كتابه: **المختصر في الحياة** *De Brevitate vitae*[٢٣]، وفي الرسالة رقم ٩٩. يقول سنيكا على سبيل المثال: «لسنا أوفياء للمكاسب التي جمعناها، لأننا نهتم بالمستقبل، ونفترض أنه لا ينفلت منا، وأنه لا يلتحق بسرعة بالماضي. وبتضييق مجال الاكتفاء نكون قد حددنا غاية المتع في الحاضر». هنالك ملاحظة مهمة تبيّن أن الانثناء والانحناء عند سنيكا يختلف قليلاً عما نجده عند بلوتارخوس. يقول سنيكا: «إن للماضي والمستقبل بهاءهما». يبدو إذن، وفي هذا النص، أن موقفه النقدي يتسم بنوع من

(*) نسمع فقط: «مثل اليوم».

(**) قورينا منطقة في شمال إفريقيا [ولاية برقة في ليبيا الحالية]، وتشير المدرسة القوريناثية إلى تعاليم الفيلسوف أرستيبوس Aristippe، والقورينائيون هم أتباع أرستيبوس هذا. (م)

الانفتاح على الماضي والمستقبل. ولكنه يضيف مباشرة: «إن المستقبل يأخذنا بالرجاء، والماضي يأخذنا بالذكرى، ولكن أحدهما [يبدو انه المستقبل؛ م. ف] في حالة من التوتر والقلق والتردد، ويمكن جداً أن لا يكون [علينا إذن أن نتحول عنه؛م.ف]، في حين أن الآخر [يبدو أنه الماضي؛ م. ف] لا يمكن إلا أن يكون. فأي جنون في أن نتركه ينفلت منا ونحن متأكدون من امتلاكه أكثر!»[٢٤].
إذن، ترون أن كل شيء يدور حول أفضلية التمرين على الذاكرة الذي يسمح لنا ويمكّننا من تعيين هذا الشكل من الواقع الذي لا يمكن أن يؤخذ منا بما انه قد وقع وحدث: الواقع الذي كان، والذي لا يزال تحت تصرفنا بواسطة الذاكرة. أو لنقل إن الذاكرة هي نمط وجود لما هو غير موجود، ولم يعد كائناً أو قائماً أو موجوداً. إذن، وفي هذه الحالة، فإنه يمكننا ممارسة سيادة فعلية على أنفسنا، ونستطيع دائما أن نتجول في ذاكرتنا كما يقول سنيكا. وثانياً، إن ممارسة الذاكرة تسمح لنا بأن ننشد نشيد الامتنان أو التعبير عن امتناننا واعترافنا للآلهة. تعرفون على سبيل المثال أن ماركوس أورليوس في بداية كتابه: **الأفكار**، يقدم الولاء للآلهة في نوع من السيرة الذاتية التي هي في الوقت نفسه ليست رواية عن نفسه بقدر ما هي نشيد إلى الآلهة وامتنان للآلهة في مقابل الجميل الذي قدمته له. وهكذا يروي ماركوس أورليوس ماضيه وطفولته وشبابه وكيف كان تلميذاً، والأشخاص الذين التقى بهم. . . الخ.

إذن، إن كل شيء يؤدي بنا إلى تفضيل مطلق، وربما حصري، لتمارين الذاكرة على تمارين المستقبل. إلا انه في هذا السياق العام الذي يثمّن الذاكرة كلية والعلاقة بالماضي، فإن الرواقيين قد طوروا هذا التمرين المشهور ألا وهو التخمين والتفكير في الشرور والمآسي praemeditatio molorum. لقد اعترض الأبيقوريون على هذا التمرين، وقالوا: ألا تكفينا متاعب الحاضر حتى نهتم بشرور المستقبل التي يمكن أن تحدث أو لا تحدث[٢٥]. ولقد عارض الأبيقوريون تمرين التخمين في الشرور بتمرين التحويل avocatio الذي تكمن وظيفته في تحويل التفكير في المآسي نحو التفكير في المتع، كل المتع التي يمكن أن نستمتع بها في يوم من أيام وجودنا. وهنالك تمرين آخر وهو العودة أو الإعادة revocatio الذي يحمينا ويدفع عنا كل الشرور والمآسي التي يمكن أن تحدث لنا، وذلك باستعادة واسترجاع المتع والملذات التي عرفناها أو استمتعنا بها ذات مرة أو ذات يوم[٢٦]. يمارس الرواقيون إذن تخمين الشرور. وممارسة التخمين الشرور تؤسس

قيمتها على المبدأ الذي سبق وذكّرتكم به: لنقل إن الزهد بشكل عام له وظيفة ألا وهي تسليح الإنسان بجهاز أو بتجهيز يتمثل في خطاب حقيقي يمكن أن يستدعيه للنجدة والمساعدة، ويمكن أن يستدعيه للنجدة logos boêthos عندما تدعو الحاجة، وعندما يقع الحدث الذي يمكن أن يُعتبر شراً، إذا لم نأخذ في الحسبان وبشكل كاف أنه مجرد انقلاب عادي في النظام الطبيعي والضروري للأشياء[٢٧]. يجب، إذن، أن نتجهز بخطاب حقيقي، وتخمين الشرور له تحديداً هذا المعنى. وذلك لأن الرواقية ترى أن من يُفاجأ بحدث خطير، ولا يكون مستعداً له، فإنه سيكون في حالة من الضعف والاضطراب. وأنه لا يملك خطاب ـ النجدة، وخطاب ـ اللجوء الذي يسمح بأن يستجيب له كما يجب، وبالتالي أن لا يضطرب، ويبقى سيد نفسه. وبفعل غياب هذا التجهيز، فانه سيتأثر سلباً بالحدث. إن هذا الحدث سيدخل إلى روحه، ويُحدث فيها اضطراباً ويزعزعها، ويؤثر فيها... الخ. إذن، يجب الاستعداد للأحداث القادمة، ويجب الاستعداد للشرور. يقول سنيكا في الرسالة رقم ٩١: «ما هو غير منتظر يؤلم أكثر، وغرابته تزيد من ألم النكبات؛ لا شيء مميت أكثر من المفاجأة التي تزيد من الحزن»[٢٨]. تجدون نصوصاً مشابهة كذلك عند بلوتارخوس: عندما يقع خطب ما لا يجب أبداً أن تقول: «لم أتوقعه». فأنت في الحقيقة «لم تكن مسلوباً أو مجرداً». إن الناس «الذين لم يتمرنوا، وأولئك الذين لم يستعدوا، هؤلاء الناس ليسوا قادرين على التفكير والتأمل حتى يتخذوا الإجراء المناسب والمفيد»[٢٩]. إذن، يجب الاستعداد للمصائب والشرور. وكيف يتم الاستعداد لهذه المصائب؟ يتم ذلك بتخمين الشرور التي يمكن أن نميزها على النحو الآتي:

أولاً، تخمين الشرور يتمّ باختبار الأسوأ. وماذا يعني اختبار الأسوأ؟ بداية يجب أن نقتنع بأنه يمكن أن يحدث لنا ليس فقط الشرور المعتادة والمصائب العادية، وما يحدث عادة للناس، ولكن سيحدث لنا كل ما يمكن أن يحدث. إن تخمين الشرور يقتضي إعمال الفكر، وتمرين الفكر، وتوقع أنه يمكن أن تحدث كل المصائب الممكنة مهما كان نوعها. هناك مسار كامل من الشرور والمصائب التي يتطلب أخذها بعين الاعتبار، وكأنها ستحدث، وأن الأسوأ قد يحدث. **ثانياً**، تخمين الشرور يعني اختبار الأسوأ ليس فقط لأن الشرور ستحدث ولكن [أيضاً/ أكثر من ذلك] أنها ستقع على كل حال، وأنها ستحدث في جميع الأحوال، وأنها ليست فقط ممكنة بنسبة معينة وهامش معين من عدم التأكد ومن

الترجيح. ليس علينا أن نقوم بلعبة الاحتمالات. علينا أن نمارس مع المصائب نوعاً من التأكد الذي نمنحه لأنفسنا، وذلك من خلال ممارسة التخمين، وفي جميع الأحوال: سيحدث لك ذلك. وهكذا، نجد سنيكا في رسالته إلى مارولوس التي حدثتكم عنها[٣٠]، مارولوس الذي فقد ابنه وكتب له سنيكا رسالة يعزّيه فيها. ورسالة التعزية إلى مارولوس هي مثل بقية الرسائل في العزاء، عبارة عن تعداد لكل المصائب التي حدثت، والتي ستحدث، والتي يمكن أن تحدث. وفي نهاية هذه الرسالة نجد الأشياء الأكثر سوءاً، التي يمكن أن تحدث أو حدثت بالفعل للآخرين. ويختم سنيكا بالقول: إذا كُنتُ قد كتبتُ لك كل هذا فليس لأنك تنتظر مني علاجاً، لقد تأخر الأمر كثيراً، ورسالتي تصلك بعد أن توفي ابنك. . . الخ. وإنما اكتب لك «بهدف وغاية ومن أجل أن أحضك وأنصحك للمستقبل حتى تظهر معنويات عالية في مواجهة النكبات، وأن تتنبأ بهذه المصائب سلفاً. إنني لا أقول إنها أحداث ممكنة، ولكنني اعتبرها أحداثاً ستقع بالتأكيد»[٣١]. **وثالثاً** وأخيراً، أو الكيفية الثالثة لتخمين الشرور تكمن في أن اختبار الأسوأ ليس في أن نفكر في المآسي الأكثر خطورة والتي يمكن أن تقع، وليس فقط التفكير بأنها ستقع من دون أدنى شك واحتمال، وإنما ستقع حالاً وفوراً بسرعة ومن دون انتظار أو موعد. هذا ما نقراه في رسالة سنيكا رقم ٩١ الذي يقول فيها بأنه لا يجب أن تنتظر يوماً أو ساعة أو لحظة حتى تنقلب أعظم إمبراطورية في العالم؛ إن هذا الشخص قد أعطى نفسه وقتاً طويلاً[٣٢].

على الرغم من مناخ الريبة والشك تجاه التفكير في المستقبل، فإننا نستطيع أن نعتبر أن تخمين الشرور يُعتبر استثناء مقارنة بالقاعدة العامة، وأنه رغم كل شيء تفكير في المستقبل. ولكن عندما ننظر إليه عن قرب وفي تفاصيله، فإنه ليس بالفعل تفكير في المستقبل. يتعلق الأمر في هذا التخمين بالشرور أكثر ما يتعلق بسدّ المستقبل وإغلاقه. أجل، يتعلق الأمر بإلغائه من خلال التفكير في أبعاده الخاصة كلية، وذلك لأن الأمر لا يتعلق بالمستقبل بكل اختلافاته الممكنة والمفتوحة، وإنما بأسوأ احتمالاته. لا يتعلق الأمر بمستقبل غير مؤكد، بل يجب النظر إلى أن كل ما سيحدث على أنه سيحدث حتماً. ولا يتعلق الأمر، أخيراً، بمستقبل يتم وينجز في زمن تعاقبي ومتقلب وغير مؤكد. لا يتعلق الأمر بزمن تعاقبي، وإنما بزمن مباشر يتم ربطه وجمعه في نقطة حيث كل شرور الدنيا قائمة، ويمكن أن تحدث. إن الشر محايث للحاضر الذي نعيش فيه. نحن في الواقع أمام

عملية إلغاء للمستقبل من خلال تصوره واختباره في الفكر. لا نبدأ من الحاضر لنصنع المستقبل، ولكن نصنع المستقبل بوصفه حاضراً. وإذا شئنا الدقة، فإنه يجب علينا أن نقول: إن الأمر يتعلق بإلغاء للمستقبل.

وهذا التصوير الذي يلغي المستقبل هو في الوقت نفسه ـ وهنا تكمن، فيما اعتقد، السمة الأخرى لتخمين الشرور ـ اختزال للواقع/ الحقيقة. فإذا كنا نصور المستقبل بتلك الطريقة، فإنه ليس من أجل أن نجعله أكثر واقعية، بل بالعكس، من أجل أن نجعله اقل واقعية قدر الإمكان، أو على الأقل من أجل إلغاء واقعه/ حقيقته، وما يمكن اعتباره شراً. وفي هذا السياق فإن رسالة سنيكا رقم ٢٤ لها أهمية معتبرة. يقول فيها: «بعض الأحداث التي تخمّنها يجب أن تضع في اعتبارك أنها لا محالة ستحدث حتماً»، هذه هي بداية الرسالة. لقد كان لوقيليوس يواجه قضية في المحكمة، وكان يخشى أن يخسرها. وسيواسيه سنيكا، ويقول له: «مهما كان الشر، ومهما كانت المصيبة عليك أن تحتاط فكرياً، وعليك أن تقوم بجرد وحساب لمخاوفك. ستفهم بالتأكيد أن ما يخيفك هو بدون أهمية وأنه لا يدوم»[٣٣]. إذن، إن لوقيليوس مدعو إلى أن يفترض أنه سيخسر قضيته، وأنه قد خسرها، وأنه في أسوا الظروف. وهذا ليس من أجل أن يكون المصاب آنياً أو من أجل جعله أكثر واقعية/ حقيقية، ولكن بالعكس من أجل دعوة لوقيليوس إلى أن يأخذ احتياطاته أمام الحدث، وأن يكتشف في النهاية أنه حدث غير مهم. وفي نهاية هده الرسالة التي تحمل رقم ٢٤، هنالك مقطع مهم حول هذه الفكرة الخاصة بالمستقبل، والعلاقة بين التفكير في المستقبل والخيال. لقد قلت لكم قبل قليل بخصوص هذا الشك والتردد والظن تجاه المستقبل، أن أحد الأسباب التي يجب أن تجعلنا نتوجس ونشك في المستقبل هو أنه يُعتبر نوعاً ما دعوة إلى الخيال. قد لا يكون المستقبل حقيقياً، ولكن يمكننا تخيله في أسوأ صوره وأشكاله. وعليه، فإنه يجب تصوّر المستقبل في أشكاله السيئة، ولكن وفي الوقت نفسه لا يجب أن نتخيله في أسوأ أشكاله، وإنما يجب تصوره مجرداً من الخيال، وبالتالي حصره في نقطة المصائب والمآسي. وهذا ما يقوله سنيكا في أحد مقطع الرسالة: «ما تراه يحدث للأطفال سبق لنا واختبرناه. فنحن لسنا أكثر من أطفال صغار. فالناس الذين يحبّهم الأطفال، وتعودوا عليهم، ولعبوا معهم، إذا ما زاروهم ذات يوم بأقنعة فسيخيفونهم. ليس فقط علينا أن ننزع القناع عن الناس، ولكن علينا أن ننزع القناع عن الأشياء أيضاً، وأن نجبرها على أن تتحمل وجهها

الحقيقي.(...) انزع عنك كل هذه الأشباح(...) إنه مجرد ألم يشبه الألم الذي تعانيه المرأة في أول مخاضها؛ إنه ألم خفيف ما دُمتُ قادراً على تحمله...»[٣٤]. لدينا هنا توجه نحو الموت، والموت عندما نفكر فيه فإنه يظهر بكل عذابه وآلامه ومعاناته. إن تخمين الشرور يجب أن يبدأ من هنا، ومن هذه النقطة، وليس من أجل تكوين وتشكيل خيال، وإنما من أجل اختزاله، والتساؤل: ماذا وراء هذا السيف، وهذه المعاناة، وهذا العذاب؟ فلو كشفنا ونزعنا القناع عن كل هذه الأشباح، فماذا سنجد؟ ألم صغير جداً. ألم محدود لا يتجاوز ألم امرأة في حالة مخاض. . . الخ. ليس أكثر من هذا. وهذا الألم هو ما نعانيه من الموت بالفعل، إنه الم «خفيف، ومحتمل، وقصير». وهذا يشير، كما تعلمون، إلى الحكمة والقول المأثور الرواقي: ما هو الألم العنيف الذي لا نستطيع احتماله (إننا نموت بسرعة، إذن إنه ألم قصير)، وبالتالي فهو ألم محتمل[٣٥]. وإذا كان محتملاً، وإذا كان لا يقضي علينا، فإنه بالتالي ألم خفيف. وإذا لم يُختزل إلى لا شيء، فإنه في حدوده الدنيا على الأقل.

ترون، إذن، أن تخمين الشرور والمصائب ليس تفكيراً خيالياً في المستقبل، بل إنه إلغاء للمستقبل واختزال للخيال إلى أبسط حدوده الممكنة، وذلك بتفريغ حقيقة الشر الذي نتوجه إليه، ونتحول إليه. إنه سد المستقبل بواسطة اصطناع الحاضر. . . الخ. أعتقد أن هذا هو الهدف من تخمين الشرور والمصائب. وبهذه الوسيلة يمكن لنا أن نتجهز بحقيقة تخدمنا عندما يجدّ الجد وتقع الواقعة أو يحدث الحدث، وذلك باختزاله إلى عنصره الحقيقي المحدّد بكل تصوراته التي يمكن أن تهيجنا وتؤثر في روحنا وتزعزعنا لو كنا غير منتبهين. إن تخمين الشرور والمصائب، كما ترون، هو استعداد. إنه شكل من الاستعداد الذي يتم من خلال الاختبار غير الحقيقي وغير الواقعي، أو الذي لم يقع في هذه الممارسة الفكرية، أو في هذا التمرين الفكري. وعندئذ، وإذا شئتم لاحقاً وفي الساعة القادمة، فإنني سأنتقل إلى تمرين آخر يعدّ استمراراً وتكملة لتخمين الشرور: إنه تأمل الموت، وتمرين الموت. ثم نتناول بسرعة امتحان الضمير.

الهوامش

(١) انظر درس ١٧ آذار/ مارس، الساعة الأولى.

(٢) Platon, *Alcibiade*, 133b, trad. M. Croiset, ed. citée, p. 109.

(٣) حول هذا الموضوع، انظر درس ٦ كانون الثاني/ جانفي، الساعة الثانية.

(٤) *Alcibiade*, 124b, 129a et 132c.

ـ انظر كذلك درس ٦ كانون الثاني/ جانفي، الساعة الثانية، ودرس ١٢ كانون الثاني/ جانفي، الساعة الأولى.

(٥) Epictète, *Entretiens*, I, 16, 18, ed. citée, p. 63.

(٦) *Entretiens*, III, 13, 7, p. 47.

(٧) *Entretiens*, I, 16, 3, p. 61.

(٨) حول موضوع المنهج، ومنهج ديكارت تحديداً، انظر درس ٢٤ شباط/ فيفري، الساعة الأولى.

(٩) Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, op. cit., chap. 73, pp. 298 - 305.

(١٠) انظر درس ٢٤ شباط/ فيفري، الساعة الأولى.

(١١) انظر درس ٢٠ كانون الثاني/ جانفي، الساعة الأولى، وكذلك رسالة سنيكا رقم ٥٠ إلى لوقيليوس.

(١٢) Michel Foucault, *Les mots et les choses*, op. cit., pp. 339 - 346.

(١٣) انظر درس ٢٧ كانون الثاني/ جانفي، الساعة الأولى.

(١٤) Plutarque, *De la tranquillité de l'âme*, 473b, trad. J. Dumortier & J. Defrada, ed. citée, p. 118.

(١٥) *Ibid.*, 473c, p. 118.

(١٦) حكاية تفيد ان زوجة اوكنوس تستهلك بإفراط، وتأكل كل ما يجنيه زوجها.

(١٧) حكاية تفيد أن بنات داناوس Danaos الخمس قد تزوجن كرهاً من أبناء عمومتهن، ولذا قررن أن يقتلن أزواجهن ليلة الزفاف. نفذت البنات الخطة ما عدا هيبرمنسترا. فحُكم عليهن بأن يملأن خزاناً مثقوباً بالماء.

(١٨) J. M. André, *L'Otium dans la vie morale et intellectuelle romaine, des origines a l'époque augustéenne*, op. cit.

(١٩) *De la tranquillité de l'âme*, 473d, p. 118.

(٢٠) *Dictionnaire des philosophes antiques*, op. cit., t. I, pp. 370 - 375.

(٢١) Diogène Laerce, *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustre*, II, 89, ed. citée, pp. 296 - 297.

(٢٢) *De la tranquillité de l'âme*, 473d - e, pp. 118 - 119.

(٢٣) Sénèque, *De la brièveté de la vie*, X, 2 - 5, trad. A. Bourgery, ed. citée, pp. 60 - 61.

(٢٤) Sénèque, *Lettre à Lucilius*, t. IV, livre XVI, lettre 99, 5, ed. citée, pp. 126 - 127.

(٢٥) Cicéron , *Tusculanes*, t. II, III, XV, 32, trad. J. Humbert, ed. citée, pp. 21 - 22.

(٢٦) *Ibid.*, 33, p. 22.

(٢٧) حول هذا الموضوع، انظر درس ٢٤ شباط/ فيفري، الساعة الثانية.

(٢٨) *Lettre à Lucilius*, t. IV, livre XIV, lettre 91, 3, p. 44.

(٢٩) Plutarque, *Consolation à Apollonius*, 112c - d, trad. J. Derfradas & R. Laerr, ed. citée, pp. 66 - 67.

(٣٠) حول هذا الموضوع، انظر درس ٣ آذار/ مارس، الساعة الثانية.

(٣١) *Lettre à Lucilius*, t. I, livre XVI, lettre 99, 32, p. 134.

(٣٢) *Lettre à Lucilius*, t. IV, livreXIV, lettre 91, 6, p. 45.

(٣٣) *Lettre à Lucilius*, t. I, livre III, lettre 24, 2, pp. 101 - 102.

(٣٤) *Ibid*, lettres 24, 13 - 14, p. 106.

(٣٥) Sénèque, *Lettre à Lucilius*, t, III, livre IX, lettre 78, 17, p. 77. & Epicure, *Lettres et Maximes*, ed. citée, pp. 213 - 249.

[٢٤]

٢٤ آذار/ مارس ١٩٨٢

الساعة الثانية

تأمل الموت: نظرة عمودية واستعادية. - امتحان الضمير عند سنيكا وإبقتاتوس. - الزهد الفلسفي. - الفن الحيوي، اختبار النفس، موضعة العالم: تحديات الفلسفة الغربية.

نجد عند حدود تخمين الشر والمصائب موضوع تأمل الموت الذي سأحدثكم عنه باختصار، باعتباره ما يزال فضاء topos فلسفياً. أريد أن أشير إلى أن تأمل الموت meletê thanatou لم يظهر داخل هذه الممارسة المتعلقة بالنفس كما تم تحديدها وتنظيمها في بداية الإمبراطورية أو في المرحلة الهلنستية. ستجدون تأمل الموت عند أفلاطون وعند الفيثاغوريين. . . الخ[1]. وعليه، فإن هذا التأمل المتعلق بالموت الذي سأحدثكم عنه باختصار الآن لا يتعلق بتاريخ عام وكامل لهذه الممارسة المزمنة، وإنما يتعلق بنوع من الالتواء في المعنى والشكل الذي أعطي له من داخل ممارسة النفس في المرحلتين الهلنستية والرومانية. إن تأمل الموت في شكله العام متماثل بالفعل مع شكل تخمين الشرور والمصائب والتنبؤ بها الذي حدثتكم عنهما قبل قليل، وذلك [السبب بسيط وهو] : أن الموت ليس حدثاً احتمالياً، وإنما هو حدث ضروري. ليس حدثاً بدرجة معينة من الخطورة: إنه بالنسبة للإنسان الخطر المطلق. ثم إن الموت يمكن أن يأتي، ونعرف ذلك جيداً، في أي وقت وفي أي مكان. إذن، وإذا شئتم، وبما أن هذا الحدث هو شر ومصيبة بامتياز، فإنه يجب علينا أن نستعد له، وذلك بتأمله الأمر الذي سيشكل تمريناً وممارسة مفضلة ومتميزة، وبواسطة هذا التمرين سنُراكم ونزيد من تأمل الشرور والمصائب. ولكن هنالك ما هو

خاص في هذا التأمل المتعلق بالموت وهو ما أريد أن أبيّنه لكم. بالفعل، في هذا التأمل المتعلق بالموت، في ممارسة الموت هذه، والذي له مكانة خاصة جداً، وأهمية كبيرة، فإن هنالك شيئاً سيميزه عن بقية الأشكال الأخرى من التأمل في الشرور والمصائب. وهذا الشيء هو إمكانية بعض الأشكال من الوعي أو الإدراك الواعي لذات النفس، أو نوع من أشكال النظرة والرؤية التي سنحملها عن ذات أنفسنا انطلاقاً من هذا الموت، أو بتعبير آخر، انطلاقاً من هذا التحيين واستحضار الموت في حياتنا. وبالفعل، فإن الشكل المميز والمفضل للموت عند الرواقيين، هو، كما تعرفون، التمرين الذي يقتضي أن نعتبر الموت أمراً قائماً هنا، وذلك بحسب مخطط تخمين الشرور والمصائب، ومؤداه أننا نعيش آخر أيامنا، أو بالأحرى يومنا الأخير. لدينا في هذا السياق رسالة مهمة لسنيكا، إنها الرسالة رقم ١٢. في هذه الرسالة يحيل سنيكا إلى نوع من التأمل، وإذا شئتم، إلى موضوع عام في الفكر القديم جداً ألا وهو أن الحياة كلها ليست إلا يوماً طويلاً، ينقسم إلى فترات: الصباح الذي يمثل الطفولة، ومنتصف النهار الذي يمثل النضج، والمساء الذي يمثل الشيخوخة. وأن السنة مثل اليوم، حيث النهار يمثل الربيع، والليل يمثل الشتاء. وأن الشهر أيضاً، يمثل نوعاً من اليوم. وإجمالاً فإن اليوم يشكّل النموذج التنظيمي لزمن حياة، حيث تنتظم مختلف الأوقات ومختلف الديمومات في حياة إنسانية[٢]. وعليه، فإن تمرين سنيكا الذي يدعو إليه في الرسالة رقم ١٢ يقتضي تحديداً أن يعيش الإنسان يومه ليس بوصفه شهراً أو سنة كاملة، ولكن بوصفه حياة كاملة. وأنه يجب اعتبار كل ساعة من ساعات اليوم التي نحياها كما لو أنها حياة بكاملها. وأننا عندما نصل إلى مساء اليوم، سنكون نوعاً ما قد وصلنا إلى مساء الحياة، أي إلى ساعة الموت أو لحظة الموت ذاتها. هذا هو تمرين آخر يوم. لا يقتضي الأمر ببساطة أن تقول: «آه! سأموت اليوم»؛ أو «آه! يمكن أن يحدث لي أمر محتم لم أتوقعه». لا يتعلق الأمر بتنظيم يومك، واختبار يومك، ولكن بالنظر إلى كل لحظة من اليوم على أنها اللحظة الكبرى في يوم الحياة، واللحظة الأخيرة في اليوم، واللحظة الأخيرة في الوجود. كتب ماركوس أورليوس يقول: الكمال الخلقي teleiotês tou êthous «يتطلب أن نقضي كل يوم، وكأنه يوم أخير لنا»[٣].

والحال، فإن ما يعطي أهمية ودلالة خاصة لتأمل الموت، ولهذا النوع من التمرين هو أنه يسمح للفرد أن يرى ويدرك نفسه بطريقتين: **الأولى**، أن هذا

التمرين يسمح باكتساب رؤية عميقة للحاضر، وأن يجري الفكر نوعاً من القطع للحظة في الحياة لسيل الأنشطة، ولمسار وتيار التمثلات والتصورات، بحيث نقوم بتثبيتها بمعنى ما في لحظة، ونبين ونصور أن اللحظة التي نعيشها، واليوم الذي نعيشه هو اليوم الأخير. وانطلاقاً من هذه اللحظة المسمرة والمثبتة في هذا الانقطاع للموت، الحاضر، فإن اللحظة، أو اليوم، ستظهر في حقيقتها، أو بالأحرى في حقيقة قيمتهما: ما قيمة ما أقوم به، وما قيمة تفكيري، وما قيمة أنشطتي؟ إن هذا سيكون مثيراً إذا ما فكرت على انه آخر يوم وآخر لحظة لي[٤]. يقول إبقتاتوس: «ألا تعرف أن المرض والموت يداهمنا وسط انشغالاتنا؟ إنه يداهم الفلاح في حقله، والملاح في سفينته. وأنت، في أي اهتمام تريد أن يداهمك؟ إنه سيداهمك في واحدة من تلك الانشغالات. فإذا كنت قادراً على أن يداهمك [إن كنت قادراً على جعل الموت يداهمك؛ م. ف] وأنت تقوم بأفضل انشغالاتك في الحاضر، فقم به حالاً»[٥]. وعليه، وكما ترون، فإن هذا التمرين يقتضي الآتي: فكر على أن الموت سيداهمك في الوقت الذي تقوم به بشيء ما. وبهذه الرؤية عن الموت التي تحملها وأنت مهتم به يمكن أن تقدر على الموت، وإذا استطعت أن تقوم بما هو جميل وأخلاقي فقم به لحظة الموت. عليك أن تختار. عليك أن تضع نفسك في أفضل المواقف والوضعيات عندما تموت. كتب ماركوس أورليوس يقول: بانجازنا لكل نشاط على انه آخر نشاط لنا، فإننا سنجده «عارياً من كل خفة»، ومن كل «نفور في إمبراطورية العقل»، ومن «الخطأ». سيكون متحرراً «من الأنانية والغم ضد القدر»[٦]. إذن: ثمة نظرة آنية، وقطع لانسياب الزمن، وتحديد للفعل الذي نقوم به. **وثانياً**، أو الإمكانية الثانية التي تسمح بتأمل الموت لا تتمثل في هذه النظرة اللحظية والمقطعية أو الرأسية والعمودية، وإنما في النظرة الاستعادية إلى الحياة في مجملها. عندما نقوم باختبار أنفسنا في لحظة الموت يمكن لنا ان نلقي نظرة على حياتنا في مجملها. والحقيقة أن قيمة هذه الحياة ستتمكن من الظهور. يقول سنيكا: «حول التقدم الأخلاقي الذي أحرزته خلال حياتي فإنني لا أومن إلا بالموت. انتظر اليوم الذي سأحكم فيه على نفسي بنفسي، وأعرف إن كنت أملك الفضيلة في شفتي أو في قلبي[...]. وإن كنت قد خسرت جزائي، سأرى ذلك عندما أفقد حياتي»[٧]. إن التفكير في الموت هو الذي يسمح بهذه النظرة الاستعادية أو الاسترجاعية، وبهذه الذاكرة المُقَيِّمة للحياة. وهكذا ترون أن الموت ليس تفكيراً في المستقبل. إن تمرين

التفكير في الموت ما هو إلا وسيلة لكي يمتلك الفرد رؤية ونظرة مقطعية تسمح له بتعيين قيمة الحاضر، سواء بإجراء عملية تذكّر يستطيع بها أن ينظر إلى حياته نظرة كلية شمولية، وأن يُظهر ويُبرز ما فيها. إن الحكم على الحاضر وتقييم الماضي هو ما يقوم عليه التفكير في الموت الذي لا يجب أن يكون تفكيراً في المستقبل، ولكن يجب أن يكون تفكيراً مني في حالة الموت. هذا ما أريد أن أقوله بسرعة عن تأمل الموت الذي هو موضوع معروف جداً.

أريد الآن أن انتقل إلى شكل آخر من التمارين، هو تمرين امتحان الضمير[٨]. يبدو لي انه سبق لي أن حدثتكم عنه خلال السنوات الماضية[٩]. وهنا كذلك أريد أن أكون مختصراً وتخطيطياً قليلاً. تعرفون أن امتحان الضمير يُعتبر قاعدة فيثاغورية قديمة، ولا وجود لمؤلف قديم تحدث في هذا الموضوع إلا وأشار إلى بعض المقاطع من فيثاغورس التي تم إيرادها بأشكال مختلفة وببعض التعديلات إلا أن معناها تقريباً كان واحداً، وهي كالآتي: حضّر نفسك لنوم هادئ، وذلك بامتحان واختبار كل ما قمت به أثناء النهار. مع الأسف الشديد لقد نسيت أن أحضر هذا النص[١٠]. وعليه، يقول نص فيثاغورس هذا، ويجب أن تعرفوا أنه كان يعني الآتي: إن امتحان الضمير له وظيفة رئيسية، وهي أنه يسمح بتطهير الفكر قبل النوم. إن امتحان الضمير ليس هدفه محاكمة ما نقوم به. وليس، بالطبع، موجهاً إلى استحضار شيء بمرارة. فبتفكيرنا في ما قمنا به، وباستبعادنا بواسطة هذا الفكر للشر الذي يمكن أن يكون فينا، فإننا سنتطهر ونجعل من نومنا نوماً هادئاً. إن هذه الفكرة الخاصة بامتحان الضمير الذي يطهِّر الروح من أجل نوم هادئ وصافٍ مرتبطة بفكرة أخرى وهي أن الحلم ملهم ويوحي دائماً بحقيقة الروح[١١]. في الحلم يمكن لنا أن نرى إن كانت الروح صافية أو غير صافية، أو إن كانت ساكنة أو مضطربة. هذه فكرة فيثاغورية[١٢]، وكذلك هي فكرة أفلاطونية تجدونها في **الجمهورية**[١٣]، كما تجدونها في الفكر اليوناني في مجمله، وستكون حاضرة أيضاً في الممارسة والتمارين الرهبانية في القرن الرابع والقرن الخامس بعد الميلاد[١٤]. إن الحلم هو اختبار لصفاء الروح. وما هو مهم هنا هو [مثلما هي الحال في تأمل الموت؛ م. ف]، أن هذا المخطط القديم لامتحان الضمير المطلوب من قبل فيثاغورس سيتخذ عند الرواقيين دلالة مختلفة جداً. يظهر امتحان الضمير عند الرواقيين في شكلين متصلين بفترتَيْ الصباح والمساء، وبحسب ما روي بورفيروس، فإن اختبار

الصباح والمساء موجود كذلك عند الفيثاغوريين[١٥]. وعلى كل حال، فإن اختبار الصباح عند الرواقيين نجده مصاغاً عند ماركوس أورليوس على سبيل المثال في بداية الكتاب الخامس من **الأفكار**[١٦]. يتعلق الأمر في هذا الاختبار الصباحي باستعادة ما قمنا به في الليل أو في بدايته. اعتقد أننا نلتقي لأول مرة في هذا الامتحان الصباحي بالممارسة الخاصة بالاهتمام بالنفس المتجه إلى المستقبل بما هو كذلك. إلا انه اختبار موجَّه إلى مستقبل قريب ومباشر. يتعلق الأمر بعرض مسبق للأفعال والأنشطة التي سنقوم بها في النهار، وما سنلتزم به مثل المواعيد التي اتفقنا عليها، والمهام التي علينا أن ننجزها، مع التذكير بالهدف العام الذي يجب أن تكون عليه أفعالنا، والغايات النهائية التي يجب أن تكون دائماً في فكرنا وروحنا طوال وجودنا، وبالاحتياطات التي يجب أخذها من أجل القيام بالتصرف المناسب في الموقف الذي سيعرض علينا، وذلك وفقاً للأهداف المحددة والغايات العامة. هذا هو بالنسبة لاختبار الصباح. أما اختبار المساء فهو مختلف في وظائفه وفي أشكاله. لقد تم طرحه وإثارته مرات عديدة من قبل إبقتاتوس، ولديه نص معروف في كتابه: في **الغضب** ***De Ira***.

إن هذا النص الذي سبق لي وحدثتكم عنه منذ سنوات، سأذكّركم به قليلاً[١٧]. يتعلق الأمر بالنسبة لسنيكا بالقيام كل مساء، وفي الوقت الذي يذهب فيه إلى النوم، وعندما يكون الصمت تاماً والهدوء يلفه، عندها يستعيد ما قام به في سحابة ذلك اليوم، وأن ينظر في مختلف أفعاله، وأن لا يُظهر تجاه نفسه أي تسامح أو حلم. ثم عليه أن يتخذ في الامتحان موقف القاضي، كأن يستدعي نفسه بنفسه إلى محكمته الخاصة حيث يكون القاضي والمتهم في الوقت نفسه. في هذا البرنامج المتعلق بامتحان الضمير، حيث يستعرض جميع أفعاله اليومية، وحيث يجب عليه ان يحاكمها في محكمته الخاصة، لدينا انطباع وكأننا أمام نمط معين من البحث والتحري، ومن الممارسة القريبة جداً من النمط الذي نجده في المسيحية، وبخاصة في مسيحية القرن الثاني عشر، أي ابتداء من اللحظة التي أصبحت فيها التوبة ذات شكل قانوني ومتبوعة بممارسات الاعتراف الذي نعرفها جميعاً، وذلك يعود إلى الفعل التكويني والاسترجاعي الاستعادي الذي قمنا به ثم عرضناه في محكمة التوبة[١٨]. يبدو أن لدينا هنا الأرضية الكاملة لهذه التوبة. ولكن ما أريد القيام به حقاً هو أن الامتحان الذي حدده سنيكا يختلف كثيراً عما سنجده لاحقاً في محكمة التوبة وفي امتحان الضمير المسيحي في العصور

الوسطى. يجب أن نلاحظ بداية ما هي طبيعة الأفعال والحركات والأخطاء التي يستعرضها سنيكا في ذلك اليوم. إنه يقدم أمثلة على ذلك. يقول: إنني أتذكر أنه أثناء مناقشة وحوار مع صديق، رغبتُ في أن أقدم له درساً في الأخلاق يساعده على أن يتقدم، وأن يستقيم، ولكنني[...] أذيته وأحرجته. مثال آخر: لقد أمضيتُ وقتاً طويلاً في التحدث لهؤلاء الناس، وحاولت أن أقنعهم بعدد من الأشياء التي اعتبرها حقيقية. ولكن في الواقع، لم يكن هؤلاء الناس قادرين على فهمها، وبالنتيجة لقد ضيَّعت وقتي[١٩]. وعليه، فإنه من المهم جداً أن نعرف أن هذه أخطاء نسبية جداً. بداية، ترون أن الأخطاء التي يرتكبها المرء، والتي يطرحها أو يستعرضها، أخطاء تتعلق جوهرياً وأساسياً بنشاط توجيه الضمير. فباعتباره موجهاً للضمير، فإنه ارتكب تلك "الأخطاء" التي يجب وضعها بين مزدوجين. وترون أن هذه الأخطاء يجب فهمها على أنها أخطاء تقنية. لم يستطع أن يستعمل بشكل جيد الوسائل المتوافرة، وأن يتحكم تحكماً أفضل في الوسائل التي يستعملها. لقد كان عنيفاً في وقت ما، ولقد ضيَّع وقته في غير محلّه. بالنسبة للأهداف التي وضعها ـ إصلاح شخص ما، وإقناع مجموعة من الناس ـ لم ينجح في تحقيقها، لأن وسائله لم تكن مناسبة. إذن، وإذا شئتم، فإن الأمر يتعلق أساساً بعدم التطابق بين الوسائل والغايات في امتحانه لضميره. إن امتحان الصباح يقتضي أن نتذكر المهام التي يجب علينا القيام بها، والأهداف والغايات التي نضعها نصب أعيننا، والوسائل والأدوات التي نستعملها. أما امتحان المساء، فإنه [بدايةً] يبدو وكأنه عملية جرد للحساب، وجرد حقيقي للفعل الذي برمجه في الصباح. وثانياً، يجب أن نلاحظ أنه إذا كانت هنالك جملة من المجازات من النوع القانوني في نص سنيكا، فإن المفاهيم الأساسية المستعملة هي مفاهيم إدارية أكثر منها قانونية. لا شك في أنه استعمل عبارات من قبيل: "القاضي" و"يقيم محكمته"، و"أن يكون قاضياً ومتهماً"، ولكن عندما يطرح مختلف الإجراءات المتضمنة للامتحان الذي يمارسه، فإنه يستعمل كلمات إدارية وليست قانونية. إنه يستعمل فعل أسعف/ يسعف excutire[٢٠]، وهي كلمة إدارية تفيد: إعادة مراجعة الحساب الذي نحاول فيه أن نستبعد كل الأخطاء. كما يستعمل فعل فتش scrutari[٢١]، وهو لفظ تقني يعني: القيام بتفتيش، كتفتيش جيش، وتفتيش معسكر أو تفتيش سفينة. . . الخ. كما يستعمل كلمة المفتش speculator[٢٢]، وهي كلمة قريبة في معناها من الأنشطة التي يقوم بها المفتش. كما يستعمل فعل قاس remetiri[٢٣]،

ويعني تحديداً اخذ القياسات، والتأكد منها إن كانت دقيقة أم لا، وإن كان الثمن يتناسب والعمل. . . الخ. إن ما يمارسه على نفسه هو نوع من العمل الإداري والتفتيشي. **وثالثاً** وأخيراً، إنه لا يؤاخذ نفسه، أي أنه يستبعد المآخذ(٢٤). إنه يقول إن المسألة لا تتعلق بمؤاخذة النفس وتوبيخها، وإنما يتعلق الأمر وببساطة بعرض كل شيء، وبتذكر كل ما فعلته، ولن ابدي أي حلم وتسامح، ولكنني لن أعاقب نفسي. أقول فقط: آسف، عليّ ألا أرتكب هذا مرة أخرى. لماذا؟ لأنه، كما يقول، عندما أوجِّه لأصدقاء لوماً معيناً، فإن الغاية من ذلك ليست إحراجهم، وإنما حثهم على أن يتقدموا. عندما نتحدث مع أحد، فإنما من أجل أن نقول له الحقيقة. إذن، عندما أكون في وضعية مماثلة، عليّ أن أتذكر تلك الغايات المختلفة حتى يكون فعلي دقيقاً وصائباً ومناسباً. وكما ترون، فإن هذا يمثل اختباراً لإعادة تنشيط القواعد الأساسية للفعل، وإعادة تنشيط للغايات التي وضعناها، وإعادة تنشيط للوسائل التي علينا اتباعها من أجل أن نبلغ أهدافنا وغاياتنا المباشرة والعاجلة التي وضعناها واقترحناها. وعليه، فان امتحان الضمير هو ممارسة للذاكرة ليس فقط لما حدث خلال اليوم، وإنما هو تذكر للقواعد التي علينا أن نستحضرها في أذهاننا دائماً. هذا من جهة، أما من جهة أخرى فإن امتحان الضمير هو نوع من الاختبار بما انه تنشيط للقواعد وللذكريات التي نملكها عما فعلناه [وذلك بتقييم غير متطابق] ما بين القواعد التي نتذكرها والأفعال التي قمنا بها، وبالتالي نستطيع أن نقيس أو نعرف أين نحن الآن، والى أين وصلنا: إن علينا أن نبذل جهداً كبيراً لكي نعرف إن كنا بعيدين عن الهدف، وإن كنا بالفعل قادرين أو غير قادرين على ترجمة مبادئ الحقيقة التي لدينا في نظام المعرفة في أفعالنا، أو إن كُنتُ ذاتاً أخلاقية للحقيقة؟ وبأي معنى، وإلى أي حد، وإلى أي مدى، وهل هو فعلاً شخص قادر على أن يكون هو هو، أي ذاته، وأن يكون مطابقاً لذاته حتى يعمل بوصفه ذاتاً للحقيقة؟ أو أيضاً: إلى أي حد تُعتبر الحقائق التي يعرفها، ومتأكد انه يعرفها بما أنه يتذكرها في صورة قواعد، ومن خلال امتحان الضمير الذي يقوم به، هي حقاً قواعد للفعل، ومبادئ للتصرف والسلوك خلال اليوم وطوال الحياة؟

إذا كان لامتحان الضمير هذه الدلالة، واذا كان يمثل المقياس الدائم الذي يجب استعادته كل مساء في تشكيل وتكوين هذه الذات الأخلاقية للحقيقة، فإننا نجد أمثلة أخرى عليه. إنني أفكر على سبيل المثال في هذا النص لإبقتاتوس،

حيث يشير إلى مقاطع لفيثاغورس. ويستشهد بمقاطع لفيثاغورس حول امتحان الضمير: لكي تستعد لنوم هادئ. . . الخ. إلا أن ما يدعو حقاً للفضول هو السياق الذي يعرض فيه نص فيثاغورس. إنه يقدمه ويعرضه في البداية الأولى للحوار الذي يبدأ على هذا النحو: «يجب أن يكون دائماً تحت تصرفك حيث الحاجة تقتضي ذلك: على المائدة، يجب أن يكون تحت تصرفك كل الأحكام المتعلقة بالمائدة، وعندما تكون في الحمام يجب أن يكون تحت تصرفك كل الأحكام المتعلقة بطريقة التصرف في الحمام، وعندما تكون في الفراش يجب أن يكون تحت تصرفك كل الأحكام المتعلقة بالكيفية التي يجب أن تتصرف بها في الفراش»[٢٥]. في هذه الأثناء يذكّر بمقاطع لفيثاغورس داخل أو انطلاقاً من المبدأ العام، وهو: أن تكون تحت تصرفك مبادئ للتصرف وقواعد للسلوك. وضمن هذا الهدف، ولهذه الغاية، تأتي ممارسة امتحان الضمير التي تعطى إمكانية لوجود مثل هذه الخطابات الحقيقية التي تسمح لنا بالتصرف. هنا يذكر مقاطع لفيثاغورس، ويقول مباشرة بعد أن يذكره: «علينا أن نحتفظ بهذه المقاطع من أجل أن نستعملها بشكل مفيد، وليس فقط مثاراً للتعجّب، تماماً مثلما تكون لدينا في حالة الحمى أحكام خاصة لمثل هذه الحالة». ويضيف بعدها بقليل، وذلك من أجل أن يختم هذه الفقرة حول ضرورة أن نشكل جاهزية من الخطاب الحقيقي من أجل التصرف والسلوك، هذه العبارة: التفلسف يعني الاستعداد أو تحديداً أن تستعد وتتحضر[٢٦]. "التفلسف يعني الاستعداد"، التفلسف هو، إذن، أن تكون في موقف بحيث تجعل كل حياتك بمثابة اختبار. والزهد، ومجموع التمارين التي في حوزتنا لها معنى وهو أن تمكّنا من أن نستعد دائماً لهذه الحياة التي لا يمكن أن تكون إلا حياة اختبار، [أي] حيثما تكون هناك حياة يكون هنالك اختبار.

اعتقد أن لدينا هنا هذه النصيحة المعروفة بالاهتمام بالنفس والتي ظهرت من داخل المبدأ العام، والموضوع العام، وهو أنه يتعين أن يكون لدينا نوع من الفن (فن الحياة، وفن العيش)، وأن هذا الفن يجب أن يحتل كل المكان المحدد من قبل تقنيات الحياة، وكل ما يبحث عنه الإغريق في تقنيات الحياة، وتحت أشكال مختلفة وذلك منذ بداية العصر الكلاسيكي. إن هذه التقنية وفنون الحياة قائمة في هذا النوع من الفكر، ومستوعبة كلية من قبل مبدأ الاهتمام بالنفس، وأن هذا الاهتمام بالنفس يجب أن يتجهز ويستعد لسلسة من الأحداث غير المنتظرة، والتي سنمارس عليها مجموعة من التمارين التي تجعلها حاضرة بطريقة ضرورية لا

يمكن تفاديها، بحيث نبعد عنها كل ما يجعلها مجرد خيال، ونعمل على أن نردّها إلى وجودها الحقيقي. وفي هذه التمارين، وبواسطة لعبة هذه التمارين، نستطيع طوال حياتنا أن نحيا حياتنا بوصفها اختباراً. ولكي نلخّص كل هذا، فإنني أقول، وباختصار شديد، إن هذا الزهد الفلسفي ـ النظام الزهدي الذي حاولت أن أقدم لكم دلالاته وبعض عناصره الأساسية ـ ليس إطلاقاً من نمط الزهد المسيحي الذي تكمن وظيفته الأساسية في إقرار أنواع من الإنكار الضرورية التي تؤدي إلى أقصى درجات الإنكار ألا وهو إنكار النفس. إنه مختلف جداً، ولكن هذا غير كاف لتمييزه. لا يكفي القول إن الزهد الفلسفي ليس إلا تمريناً من أجل تكوين ذات النفس. إن الزهد الفلسفي، فيما اعتقد، يجب فهمه على أنه طريقة في تكوين الذات العارفة بالحقيقة وفي تكوين الذات التي تقوم بالفعل الصائب والصحيح. وبتكوينه لذات عارفة بالحقيقة، ولذات قادرة على الفعل الصائب، فإنه يكون بذلك قد وضع الذات في عالم يُنظر إليه بوصفه اختباراً.

لقد قدمت لكم [كل هذا] بطريقة نوعاً ما تخطيطية، ومجمَّعة، في حين أنها في الواقع تُعتبر سلسلة من العمليات المعقدة والمرتبة زمنياً، والموضوعة في سلم تدرجي وذلك على مدى قرون وقرون. لقد حاولت أن أبيّن لكم من خلال هذا الشكل المجمَّع قليلاً، والمجرد مقارنة بالعديد من الأحداث والتعاقبات والحركات في الفكر القديم، وذلك انطلاقاً من المرحلة الهلنستية والمرحلة الإمبراطورية العُليا التي اعتمدتها كمرحلة مناسبة لتجربة النفس ولاختبار النفس. والحال، فإذا كنا سنقبل على سبيل الفرض أو على الأقل كمَعْلَم ـ على كل حال إنه أكثر من فرض، وأقل من أطروحة ـ بهذه الفكرة، وهي أنه إذا أردنا أن نفهم شكل الموضوعية الخاصة بالفكر الغربي منذ اليونان، فهل يمكن اعتبار انه في بعض الظروف والحالات المميزة للفكر اليوناني القديم، صار العالم مرتبطاً ومقترناً بهذه التقنية/ الفن tekhnê[٢٧]. بتعبير آخر، لقد كفّ ـ الفكر الغربي ـ في لحظة معينة، عن أن يصبح معروفاً، ومقاساً، ومسيطراً عليه، وذلك بسبب عدد من الوسائل والأهداف التي تميز هذه التقنية أو مختلف هذه التقنيات. وعليه، إذا كان شكل الموضوعية الخاصة بالفكر الغربي قد تشكل عندما تراجع وتقهقر الفكر القائم على التقنية، فإننا عندئذ نستطيع أن نقول الآتي: إن شكل الذاتية الخاصة بالفكر الغربي، وإذا ما تساءلنا عن كينونتها، وعن أساسها، فإنها قد تشكلت بواسطة حركة معكوسة: لقد تشكلت في اليوم الذي توقفت فيه الحياة bios عن أن

تكون كما كانت عليه في الفكر اليوناني، أي في ارتباطها بالتقنية/ الفن، وعندما توقفت الحياة عن أن تكون مرتبطة بالتقنية، لتصبح شكلاً من اختبار النفس.

يجب أن نفهم الحياة(٢٨) ـ أريد أن أقول: الطريقة التي يظهر لنا فيها العالم مباشرة، وخلال وجودنا بوصفه اختباراً ـ على أنه كلام له معنيان: اختبار بمعنى التجربة، وبمعنى أن العالم هو هذا الذي نقوم فيه بالتجربة على ذات أنفسنا، ومن خلاله نتعرف، ونستكشف، ونلهم ذات أنفسنا. واختبار بمعنى أن هذا العالم، وهذه الحياة هي تمرين، وبواسطته نتمكن من التكوُّن والتشكُّل، والتحوُّل، بحيث نتبع مساراً نحو هدف، ونحو خلاص، ونحو كمالنا الخاص. وبهذا يكون العالم إما تجربة نتعرف من خلالها على أنفسنا، أو تمريناً نتحول من خلاله ونتمكن من تحقيق خلاصنا. اعتقد أن هذا يعدّ تحولاً وتغيراً مهماً وذلك بالمقارنة مع ما كان عليه الفكر اليوناني الكلاسيكي ألا وهو أن تكون الحياة موضوعاً لتقنية/ لفن، أي لفن معقول وعقلاني. إذن، وكما ترون، فإن هنالك في مختلف المراحل، وفي مختلف الاتجاهات والأوقات، تقاطعاً بين عمليتين: الأولى عندما كف العالم عن أن يكون معروفاً في شكل تقنية/ فن، والأخرى عندما كفت الحياة عن أن تكون موضوعاً لتقنية/ لفن، وذلك لكي ترتبط بالاختبار، والتجربة، والتمرين. يبدو لي أن هاهنا يكمن تجذر السؤال المطروح في الغرب على الفلسفة، وإذا شئتم، تحدّي الفكر الغربي بالنسبة للفلسفة بوصفها خطاباً وبوصفها تراثاً. ويتمثل هذا التحدي في الآتي: كيف يجتمع ما هو معطى كموضوع للمعرفة مع التحكم في التقنية/ الفن؟ وكيف يمكن أن يكون هذا هو الوسط الذي تظهر فيه، وفي الوقت نفسه تتحقق فيه وتكتمل فيه، وإن كان ذلك بصعوبة، حقيقة الذات التي هي نحن؟ كيف يمكن للعالم المعطى لنا بوصفه موضوعاً للمعرفة انطلاقاً من التحكم التقني/ الفني أن يكون وفي الوقت نفسه الوسط والمكان الذي تظهر فيه وتثبت فيه "ذات النفس" بوصفها ذاتاً أخلاقية للحقيقة؟ وإذا كانت هذه هي فعلاً مشكلة الفلسفة في الغرب (أي كيف يمكن أن يكون العالم موضوع معرفة وفي الوقت نفسه مجالاً لاختبار الذات؟ وكيف يمكن أن يكون هنالك موضوع للمعرفة يكون فيه العالم موضوعاً لتقنية/ لفن، وموضوعاً لاختبار النفس/ الذات التي تنظر إلى هذا العالم نفسه بشكل مغاير، وتجعل منه مكاناً ومجالاً للاختبار؟) فإذا كان هذا هو التحدي الذي يواجه الفلسفة الغربية، فإنكم تفهمون لماذا كانت "فينومينولوجيا الفكر" تشكل قمة هذه الفلسفة. هذا ما يمكن لي أن أقوله لكم هذه السنة. شكراً.

الهوامش

(١) Platon, *Phédon*, 67e & 81a & J. P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, op. cit., t. I, pp. 108 - 123.

(٢) Sénèque, *Lettres à Lucilius*, t. I, livre I, letter 12, 6 - 9, ed. citée, p. 41 - 43.

(٣) Marc Aurel, *Pensées*, VII, 69, ed. citée, p. 81.

(٤) Nietzsche, *Le Gai Savoir*, livre IV, aphorisme 341, trad. A. Vialatte, Paris, Gallimard, p. 17.

(٥) Epictète, *Entretiens*, III, 5, 5, ed. citée, p. 22.

(٦) Marc Aurel, *Pensées*, II, 5, pp. 11 - 12.

(٧) Sénèque, *Lettres à Lucilius*, t. I, livre III, lettre 26, 5 - 6, p. 116.

(٨) Michel Foucault, *Le Souci de soi*, op. cit, pp. 77 - 79.

(٩) انظر درس ١٢ آذار/ مارس ١٩٨٠.

(١٠) Pythagore, *Les Vers d'or*, trad. M. Meunier, ed. citée, p. 28.

(١١) *Le Souci de soi*, p. 25 - 26.

(١٢) انظر درس ١٢ كانون الثاني/ جانفي، الساعة الأولى.

(١٣) Platon, *La République*, livre IX, 572a - b, ed. citée, p. 48.

(١٤) *Le Souci de soi*, pp. 16 - 50.

(١٥) Diogène Laerce, *Vies et Doctrines des philosophes illustres*, livre VIII, 22, ed. citée, p. 960.

(١٦) Marc Aurel, *Pensées*, V, 1, p. 41.

- انظر كذلك، درس ٣ شباط/ فيفري، الساعة الثانية.

(١٧) *Le Souci de soi*, pp. 77 - 78.

(١٨) انظر درس ١٩ شباط/ فيفري ١٩٧٥، الخاص بغير الأسوياء.

(١٩) Sénèque, *De la colère*, III, XXXVI, 4, ed. citée, p. 103.

(٢٠) *Ibid.*, III, XXXVI, 2, p. 103.

(٢١) *Ibid.*, III, XXXVI, 3, p. 103.

(٢٢) *Ibid.*, III, XXXVI, 2, p. 103.

(٢٣) *Ibid.*, III, XXXVI, 3, p. 103.

(٢٤) *Ibid.*, III, XXXVI, 4, p. 103.

(٢٥) Epictète, *Entretiens*, III, 10, 1, p. 38.

(٢٦) *Ibid.*, III, 10, 6, p. 39.

(٢٧) Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, op. cit, &, Heidegger, «La question de la technique», in, *Essai et Conférence*, trad. Pereau, Paris, Gallimard, 1958.

(٢٨) حول موضوع الحياة، انظر الدرس الثاني في سنة ١٩٨١.

[٢٥]

ملخص الدروس(*)

خصصنا دروس هذه السنة لتشكل موضوع تأويل الذات. ولم يكن الغرض من ذلك دراسته في تشكّلانه وتكوّناته النظرية، ولكن بتحليله في علاقته بمجموعة من الممارسات التي كانت لها أهمية كبيرة في العصر الكلاسيكي. تشتق هذه الممارسات مما يسمى غالباً في اليونان بالاهتمام بالذات. إن هذا المبدأ المتعلق بـ"الاهتمام بالنفس" ووجوب "أن نهتم بأنفسنا"، هو من دون شك مبدأ وقع في الظل نظراً لإشعاع مبدأ "اعرف نفسك". إلا أنه يجب التذكير بأن القاعدة التي تقتضي معرفة النفس كانت مرتبطة بانتظام بموضوع الاهتمام بالنفس، وذلك لأننا نجد بيسر وسهولة في الثقافة القديمة، ومن أقصاها إلى أقصاها، شهادات عن الأهمية المعطاة لـ"الاهتمام بالنفس"، وارتباطه بموضوع معرفة النفس.

لقد ظهرت في البداية عند سقراط نفسه. ففي محاورة **الدفاع**، يقدم سقراط نفسه للقضاة باعتباره معلماً للاهتمام بالنفس. إنه ذلك الذي يسأل المارين قائلاً لهم: إنكم تهتمون بثروتكم وبسمعتكم ومجدكم، ولكنكم لا تهتمون بفضيلتكم وبروحكم. وسقراط هو الذي يحرص على أن "يهتم مواطنوه بأنفسهم". والحال، فإنه وفيما يتعلق بهذا الدور، فإن سقراط يقول في هذه المحاورة ثلاثة أشياء مهمة: إنها رسالة كلّفته الآلهة بها، وأنه لن يتنازل عنها مهما كلفه الأمر؛ وهي مهمة غير مربحة لأنه لا يطلب من ورائها أي منفعة، وإنما ينجزها بالحسنى؛ وأخيراً إنها وظيفة مفيدة للمدينة، ومفيدة أكثر وأفضل من الانتصار الرياضي في الاولمبياد، وذلك لأنه بتعليم المواطنين أن يهتموا بأنفسهم (بدلاً من الاهتمام

(*) منشور في الدليل السنوي للكوليج دو فرانس السنة ٨٢: **تاريخ الأنساق الفكرية ١٩٨١ ـ ١٩٨٢**، ص ٣٩٥ ـ ٤٠٦. وأعيد نشره في كتابه: **أقوال وكتابات، ١٩٥٤ ـ ١٩٨٨**، المجلد الرابع، رقم ٣٢٣، ص ٣٥٣ ـ ٣٦٥.

بثروتهم) فإنه يعلمهم بأن يهتموا أيضاً بالمدينة ذاتها بدلاً من الانشغال بالأمور المادية. لذا، فمن الأجدر بالقضاة أن يجازوه لا أن يدينوه ويعاقبوه، وذلك نظير تعليمه الآخرين بأن يهتموا ويعتنوا بأنفسهم.

و بعد ثمانية قرون، سيظهر هذا التصور الخاص بـ"الاهتمام بالنفس" ويكون له دور مهم عند غريغوريوس النيصصي. وكان يعني بهذا التصور التخلي عن الزواج، وأن نبتعد عن الجسد، وأن فضيلة عفة القلب والجسد تمكننا من الخلود الذي افتقدناه. وفي مقطع آخر من كتابه: **بحث في العذرية**، يجعل غريغوريوس النيصصي من الدرهم الضائع نموذجاً للاعتناء والاهتمام بالنفس: فمن أجل درهم ضائع يجب إشعال شمعة، والبحث عنه في البيت كله، والنظر في كل الزوايا حتى نرى لمعان بريق حديده في الظلام. وبنفس الطريقة، نجد المثال الذي طبعه الله في روحنا، والذي غطته قذارة الجسد. يجب أن "نعتني بأنفسنا"، وأن نضيء نور العقل ونقوم باستكشاف كل زوايا الروح. وهكذا، نرى الزهد المسيحي مثل الفلسفة القديمة يُصنِّف تحت علامة "الاهتمام بالنفس"، ويجعل من واجب معرفتها أحد العناصر لهذا الاهتمام الأساسي.

وما بين هذين المَعْلَمين الطرفيين ـ سقراط وغريغوريوس النيصصي ـ يمكن لنا أن نستنتج أن الاهتمام بالنفس قد شكل ليس مبدأ فقط، وإنما ممارسة دائمة أيضاً. يمكن لنا أن نأخذ أيضاً مثالين آخرين وبعيدين بواسطة نموذج فكري ونمط أخلاقي. إنه نص أبيقوري وهو عبارة عن **رسالة إلى منيسّي**، وتبدأ على هذا النحو: «ليس مبكراً ولا متأخراً الاعتناء بالروح. علينا أن نتفلسف عندما نكون شباباً وعندما نكون شيوخاً». إن الفلسفة مرتبطة ومندمجة في الاعتناء بالروح (والكلمة المستعملة هنا هي كلمة طبية تحديداً: hugiainein)، والاعتناء مهمة يجب أن نؤديها طوال حياتنا. ففي بحثه: **في الحياة التأملية**، يحدد فيلون أنواعاً من الممارسات العلاجية بوصفها اعتناء بالروح.

على انه لا يمكن أن نتوقف عند هذا الحد. فمن الخطأ الاعتقاد أن الاهتمام بالنفس اكتشفه الفكر الفلسفي، وأنه نصيحة وحكمة خاصة بالحياة الفلسفية. إنها في الواقع حكمة ونصيحة في الحياة، وكانت نصيحة يقدرها الإغريق عالياً. يذكر بلوتارخوس حكمة مقدونية شائعة ذات دلالة طبية. فقد سُئِل ذات يوم ألكسندريدوس: لماذا مواطنوه الاسبرطيون يوكلون زراعة أرضهم لعبيدهم، ولا يقومون هم بهذه الأعمال؟ فكان جوابه كالآتي: «لأننا نفضّل أن نهتم بأنفسنا».

لقد كان الاهتمام بالنفس امتيازاً، ودلالة على التفوق الاجتماعي، والمرتبة الاجتماعية في مقابل أولئك الذين عليهم أن يعتنوا وأن يهتموا بالآخرين وأن يخدموهم أو أكثر من هذا، أن يهتموا بمهنة أو حرفة كسباً للعيش. إن الامتياز الذي يمنح الغنى والثروة والمكانة وشرف المحتد يُترجم بواقع أن لدينا إمكانية أن نهتم بأنفسنا. ويمكننا أن نعتبر أن المفهوم الروماني للراحة otium له علاقة بهذا الموضوع: الراحة تعني الوقت الذي نمضيه ونقضيه في الاهتمام بأنفسنا. وبهذا المعنى، فإن الفلسفة في اليونان كما هي الحال عند الرومان لم تفعل إلا نقل هذه المطالب الخاصة بالمثال الاجتماعي المقبول كثيراً.

و على كل حال، فإنه حتى وإن أصبح مبدأً فلسفياً، فإن الاهتمام بالنفس قد بقي شكلاً من النشاط والممارسة. فحتى اللفظ نفسه لا يعني فقط موقفاً واعياً أو شكلاً من الانتباه الذي نوليه لأنفسنا على أنفسنا، وإنما يعني اهتماماً منظماً، وانجازاً لجملة من الإجراءات، ورسماً لأهداف. فعلى سبيل المثال، إن كزينوفانس يستعمل كلمة الاهتمام من أجل أن يدلل على عمل سيد المنزل الذي يدير ثروته الزراعية. وهو لفظ نستعمله كذلك من أجل تعيين الشعائر والطقوس الدينية التي نؤديها نحو الآلهة ونحو الموتى. كما يعني نشاط الحاكم والعاهل الذي يسهر ويرعى شعبه ويسوس المدينة، وهذا ما نجده عند ديون البروزي. يجب إذن أن نفهم متى طالب الفلاسفة والأخلاقيون بالاهتمام بالنفس، وأنهم لم ينصحوا فقط بالانتباه إلى النفس، والابتعاد عن الأخطاء والمخاطر أو اللجوء إلى المكان الآمن. نستطيع القول إن الاهتمام بالنفس في الفلسفة القديمة، قد تم النظر إليه بوصفه واجباً وتقنية/ فناً. إنه واجب أساسي، ويتكون من مجموعة من الإجراءات المنظمة والمرتبة بعناية شديدة.

* * *

إن نقطة الانطلاق الخاصة بدراسة الاهتمام بالنفس هي بالطبع **محاورة ألقيبيادس**. وهنا تُطرح ثلاثة أسئلة ذات صلة بعلاقة الاهتمام بالنفس بالسياسة، وبالتربية، وبمعرفة النفس. وإن مقابلة نص **ألقيبيادس** مع نصوص القرنين الأول والثاني الميلاديين تبيِّن حدوث تحولات عديدة ومهمة.

١ ـ يطلب سقراط من ألقيبيادس أن يستفيد من شبابه لكي يهتم بنفسه: «عندما نبلغ الخمسين نكون قد تأخرنا». ولكن، أبيقور كان يقول: «عندما نكون شباباً لا يجب أن نتردد في التفلسف، وعندما نكون شيوخاً علينا أن لا نتردد في

التفلسف. ليس مبكراً ولا متأخراً الاعتناء بالروح». إن هذا المبدأ الخاص بالاعتناء الدائم وطوال الحياة هو الذي يفوز وينتصر في الأخير. فعلى سبيل المثال إن موزونيوس روفوس كان يقول: «يجب إجراء المعالجة دائماً، إذا أردنا أن نعيش بشكل خالص ». كما يقول جالينوس: «من أجل أن يصبح الإنسان كاملاً، فإن كل واحد منا في حاجة إلى أن يتمرن طوال حياته». حتى وإن كان ذلك صحيحاً، من الأفضل «أن يهتم الإنسان بروحه منذ شبابه المبكر».

إن سنيكا وبلوتارخوس يقدمان نصائح لأصدقائهما الذين لم يعودوا من المراهقين الطموحين الذين يتوجه إليهم سقراط: إنهم رجال، وفي بعض الأحيان شباب (مثل سيرانوس)، وفي بعض الأحيان رجال في كامل نضجهم (مثل لوقيليوس الذي كان يشغل وظيفة والي صقلية، وكان يتبادل مع سنيكا رسائل روحية). وإبقتاتوس الذي كان يدير مدرسة كان له فيها تلاميذ شباب، ولكنه كان يسأل الراشدين - وحتى "المستشارين" -، حتى يذكرهم بالاهتمام بالنفس.

إن الاهتمام بالنفس ليس استعداداً بسيطاً ومؤقتاً في الحياة؛ إنه شكل من أشكال الحياة. لقد أدرك ألقيبيادس أن عليه أن يهتم بنفسه إذا كان يريد لاحقاً أن يهتم بالآخرين. أما الآن فأصبح الأمر يتعلق بالاهتمام بالنفس من أجل ذات النفس. علينا أن نكون من اجل أنفسنا، وطوال وجودنا، وأن نجعل ذاتنا موضوعنا الخاص.

من هنا فكرة التحول نحو النفس ad se convertere، وفكرة الحركة الكاملة للوجود التي نقوم فيها بالعودة إلى ذات النفس eis heauton epistrephein. من دون شك، فإن موضوع العودة كان موضوعاً أفلاطونياً خاصاً. ولكن (وقد رأينا ذلك في **ألقيبيادس**)، الحركة التي بواسطتها تعود الروح إلى نفسها هي حركة تكون فيها النظرة مشدودة نحو "الأعلى"، ونحو العنصر الإلهي، ونحو الجواهر، ونحو العالم العلوي - السماوي حيث حيث تكون هذه الأشياء مرئية. وإن التحول الذي يدعو إليه سنيكا وبلوتارخوس وإبقتاتوس هو، بطريقة ما، تحول في نفس المكان: ليس له من غايات ولا مفردات أخرى غير الإقامة بقرب نفسه، وعند ذات النفس، وأن "يسكن في نفسه"، وأن يبقى فيها أو بالأحرى يقيم فيها. إن الهدف النهائي للتحول نحو النفس هو إقامة جملة من العلاقات مع ذات النفس. هذه العلاقات تم تصميمها إما على شكل النموذج القانوني - السياسي: يجب أن تكون سيد نفسك، ومارس على نفسك حكماً وسيادة

خالصة، وكن مستقلاً كلية، وكن لنفسك بالتمام fieri suum. هذا ما كان يقوله سنيكا دائماً. أو يتم تصويره وفق نموذج المتع والاستمتاع التملكي: استمتع بنفسك، تلذذ بنفسك، حاول أن تجد في نفسك متعتك.

٢ ـ الاختلاف الثاني الكبير متعلق بالتربية. إن الاهتمام بالنفس في **ألقيبيادس** مفروض بحكم النقائص في التربية، وكان المطلوب إما تصحيحها أو استبدالها. إذن، الأمر يتعلق بـ"التكوين".

ولكن، ابتداء من اللحظة التي أصبح فيها الاهتمام بالنفس ممارسة ناضجة، وأنه يجب ممارسته طوال الحياة، فإن دورها التربوي أصبح يميل نحو الزوال وذلك بغرض التأكيد على وظائف أخرى.

أ) بداية هنالك الوظيفة النقدية. ممارسة النفس تمكننا من التخلص من كل العادات السيئة، ومن كل الآراء الخاطئة التي يمكن أن نتلقاها من الجمهور والعامة والحشد، أو من المعلمين السيئين، وكذلك من الآباء ومن المحيط. إن "الترك/ النسيان" de-discere مهمة أساسية في ثقافة النفس.

ب) وظيفة الصراع والنضال. إن ممارسة الاهتمام بالنفس قد تمّت صياغتها على أنها معركة دائمة. لا يتعلق الأمر فقط بتكوين رجل قِيَم من أجل المستقبل. يجب إعطاء الفرد الأسلحة والشجاعة التي تسمح له بأن يصارع ويقاتل طوال حياته. نعرف كم كان متداولاً استخدام هذين المجازين: المجاز المتعلق بالمبارزة الرياضية (نحن في الحياة مثل المصارع الذي عليه أن يتفوق على خصومه دورياً وتعاقبياً، والذي يتوجب عليه أن يتمرن حتى عندما لا تكون هنالك مباراة).؛ والمجاز المتعلق بالحرب (على الروح أن تكون مستعدة مثل الجيش الذي ينتظر العدو الذي يمكن أن يهجم في أية لحظة).

ج) ثقافة النفس لها بشكل خاص وظيفة علاجية واستشفائية. إنها أقرب إلى النموذج الطبي منه إلى النموذج التربوي. بالطبع، يجب أن نتذكر أحداثاً قديمة جداً في الثقافة اليونانية: وجود مفهوم مثل الانفعال pathos، الذي يعني انفعال الروح وكذلك مرض الجسد، وقوة الدلالة المجازية التي تسمح بتطبيق عبارات على الجسد والروح مثل:

عالج، أشفى، بتر، ضحى، طهر. يجب أن نتذكر أيضاً المبدأ المألوف عند الأبيقوريين والكلبيين والرواقيين وهو أن دور الفلسفة هو علاج أمراض الروح. كان بلوتارخوس يقول إن على الفلسفة والطب أن يصبحا ذات يوم منطقة واحدة، ومجالاً واحداً mia khôra. لقد كان إبقتاتوس لا يحب أن تكون مدرسته مجرد مكان للتكوين، وإنما يجب أن تكون "عيادة طبية iatreion؛ وكان يرغب في أن تكون "مصحة الروح"؛ وكان يرغب في أن يأتيه طلبته وهم على وعي بأنهم مرضى: «أحدهم يقول إن كتفي مخلوعة، والآخر يعاني من تقيح، والثالث له قرحة، وهذا يعاني من أوجاع في الرأس».

٣ ـ إن العلاقة كانت تستند دائماً على المعلم، أو على كل حال على الآخر في القرنين الأول والثاني الميلاديين. ولكنها كانت علاقة تتم بشكل مستقل عن العلاقات الغرامية.

ولكن الاهتمام بالنفس لا يتم بغير مساعدة الآخر، وكان ذلك مبدأً مقبولاً في عمومه. كان سنيكا يقول: لا يستطيع [الإنسان] ان يخرج بنفسه من الحالة التي هو فيها : «إنه في حاجة إلى أن نمد له اليد وأن نشده ونسحبه». وبالطريقة نفسها، كان جالينوس يقول إن الإنسان يحب نفسه كثيراً، لذا فإنه لا يتمكن من أن يعالج نفسه بنفسه من انفعالاته، وأنه كان يرى كثيراً أناساً «يتعثرون ويترنحون» لأنهم لم يلجؤوا إلى سلطة الآخر وحكمه. إن هذا المبدأ صحيح بالنسبة للمبتدئين، وكذلك بالنسبة للمراحل اللاحقة والى نهاية الحياة. يتميز موقف سنيكا في مراسلاته مع لوقيليوس بأنه كان متقدماً في السن، وقد تخلى عن جميع الأنشطة، ويقدم النصائح إلى لوقيليوس، ويشكره على المساعدة التي يجدها في هذا التبادل بواسطة الرسائل.

إن ما هو مميز حقاً في ممارسة الروح هذه هو تعدد العلاقات الاجتماعية التي يمكن أن تكون لها بمثابة السند.

- هنالك منظمات تربوية محددة: إن مدرسة إبقتاتوس يمكن أن تكون مثالاً، ففيها يستقبل مستمعين عابرين، وفيها تلاميذ يتدربون لمدة طويلة، ويقدم تعليماً لمن يرغب في أن يصبح فيلسوفاً ومديراً للروح، وبعض مقابلاته وحواراته التي جمعها أريانوس هي بمثابة دروس تقنية لهؤلاء الممارسين لثقافة النفس في المستقبل.

- نجد كذلك ـ وبخاصة في روما ـ مستشارين خاصين، يسكنون ويقيمون كحاشية مع كبراء القوم، ويشكّلون جزءاً من فريقهم وخاصتهم، ويقدمون لهم آراء سياسية، ويقومون بتربية الشباب والصغار، ويساعدونهم في الظروف المهمة في حياتهم. وهكذا، نجد دمتريوس ضمن حاشية تراسيا بيتوس، وعندما اراد هذا الأخير ان يقتل نفسه، كان دمتريوس مستشاره الخاص، وبالتالي ساعده في لحظاته الأخيرة بحوار حول الخلود والأبدية.
- ولكن هنالك أيضاً أشكالاً أخرى يتم فيها توجيه وإدارة الروح، وهي أشكال مضاعفة ومنشطة لمجموعة أخرى من العلاقات: علاقات عائلية (كتب سنيكا عزاء لوالدته بمناسبة لجوئه). وعلاقة حماية (سنيكا نفسه اهتم بسيرة وروح الشاب سيرانوس، أحد أبناء عمومته الذي جاء إلى روما). وعلاقة صداقة ما بين شخصين متقاربين في السن وفي الثقافة والوضعية (مثل سنيكا مع لوقيليوس). وعلاقة مع شخصية رفيعة المستوى نؤدي لها واجبات ونسدي لها نصائح مفيدة (هكذا كان بلوتارخوس مع فيندانوس، حيث بعث له بسرعة بملاحظاته التي سجلها حول سكينة الروح).

وهكذا فإنها تتكون من أشكال يمكن أن نقرنها بـ"خدمة الروح"، والتي تتم من خلال علاقات اجتماعية متعددة. إن الحب القديم قد لعب دوراً نسبياً، وهذا لا يعني أن العلاقات العاطفية لم تكن مكثفة وقوية. لا شك في أن الفئات الحديثة للصداقة والحب لم تكن متطابقة حتى يمكن فحصها وتدقيقها. إن مراسلات ماركوس أورليوس مع معلمه فرونتون يمكن أن تستعمل كمثال على هذه القوة والكثافة وعلى هذا التعقيد.

* * *

تتضمن ثقافة الذات جملة من الممارسات التي يحددها عموماً لفظ "الزهد". ومن المناسب تحليل أهدافه أولاً. ففي مقطع يذكره سنيكا، فإن دمتريوس يلجأ إلى المجاز المعروف بالرياضي: علينا أن نتمرن مثلما يتمرن الرياضي. إن هذا الرياضي لا يتعلم جميع الحركات الممكنة، إنه لا يقدم على أشياء غير مفيدة أو غير مجدية؛ إنه يستعد ويحضّر نفسه لبعض الحركات الضرورية في نزاله وصراعه من أجل الفوز والانتصار على خصومه وأعدائه. وبالطريقة والكيفية نفسها، فليس علينا أن نحمل أنفسنا ما لا نطيق (الزهد الفلسفي يشك كثيراً في هؤلاء الأشخاص

الذين يرون المعجزات من خلال تقشفهم وصومهم واستبصارهم للمستقبل). علينا أن نتعلم مثلما يفعل الرياضي الجيد ما يمكّننا من المقاومة أمام الأحداث التي يمكن أن تقع. علينا أن نتعلم أن لا تجعلنا هذه الأحداث في حيرة، وأن لا تأخذنا العواطف والانفعالات التي يمكن أن تحدث فينا نتيجة هذه الأحداث.

والحال، ماذا نحتاج إليه حتى نتمكن من الاحتفاظ برباطة جأشنا وبتحكمنا وسيادتنا أمام الأحداث التي يمكن أن تقع؟ نحن في حاجة إلى "خطاب" : de logoi، مفهوم على أنه خطاب حقيقي ومعقول. يتحدث لوقرسيوس عما يسميه الإملاء الحقيقي veridical dicta، الذي يسمح لنا بأن نتدبر مخاوفنا، وأن لا نُهزم أمام ما نعتقد انه مأساة. إن التجهيز والاستعداد الذي نحتاج إليه من اجل مواجهة المستقبل هو خطاب حقيقي. إن الخطاب الحقيقي هو الذي يسمح لنا بمواجهة الواقع.

هنالك ثلاثة أسئلة تُطرح بشأن هذه الخطابات الحقيقية وبموضوعها:

١ ـ مسألة طبيعتها. حول هذه النقطة، فإن النقاش ما بين المدارس الفلسفية وداخل التيارات كان متعدداً ومختلفاً. النقطة الأساسية في النقاش تتعلق بضرورة وجود معارف نظرية. وحول هذه النقطة، فإن الأبيقوريين كانوا جميعاً على وفاق واتفاق على ان معرفة المبادئ التي تحكم العالم، وطبيعة الآلهة، والأسباب الخارقة، وقوانين الحياة والموت، تُعدّ معرفة ضرورية ولازمة من أجل الاستعداد للأحداث الممكنة في الوجود. أما الرواقيون فمنقسمون وفقا لقربهم وعلاقتهم بنظريات الكلبيين: بعضهم يعطي أهمية كبيرة للنظريات وللمبادئ النظرية التي تكمل الوصفات التطبيقية، وبعضهم الآخر بالعكس يعطي أهمية وأولوية للقواعد الملموسة وللسلوك والتصرف. إن رسائل سنيكا، وبخاصة الرسالة رقم ٩٠ ـ ٩١، تعرض بشكل واضح جداً هذه الأطروحات. وما تجب الإشارة إليه هنا هو أن الخطابات الحقيقية التي نحتاج إليها لا تتعلق إلا بعلاقتنا بالعالم، وبمكانتنا في نظام الطبيعة، وباستقلالنا أو تبعيتنا تجاه الأحداث التي تقع. إنها ليست طريقة للبحث عن أفكارنا وتصوراتنا ورغباتنا.

٢ ـ السؤال الثاني يتعلق بشكل الوجود القائم فينا في هذه الخطابات الحقيقية. القول إنها ضرورية لمستقبلنا، يعني أننا نلجأ إليها عندما نكون في حاجة إليها. يجب عندما يقع حدث ما غير منتظر أو إذا ما حلت مصيبة بنا، أن نتمكن من استدعاء هذه الخطابات المناسبة أو ذات الصلة لتحمينا. يجب أن تكون هذه

الخطابات حاضرة فينا وتحت تصرفنا. ولليونان عبارة في هذا السياق كما هو الأمر بالنسبة للرومان تعني: "تحت تصرفك".

يجب أن نفهم أن الأمر يتعلق هنا بشيء آخر غير التذكر البسيط، إننا نتذكرها في الحالة المطلوبة وعندما نحتاجها .على سبيل المثال إن بلوتارخوس، ومن أجل أن يبين "حضور هذه الخطابات الحقيقية فينا"، فإنه لجأ إلى مجازات عديدة، منها: الدواء pharmakon الذي علينا أن نتزود به حتى نكون في منأى من كل تقلبات الوجود (ماركوس أورليوس يقارنها بحقيبة الجرّاح التي يجب ان تكون دائماً تحت تصرفه)؛ يصفها بلوتارخوس كذلك بأنها مثل هؤلاء الأصدقاء الذين هم «ثقة ونلجأ إليهم عند الحاجة». وبعد ذلك يعرض تلك الخطابات كما لو أنها صوت داخلي يُسمع من تلقاء نفسه عندما تبدأ الانفعالات في النشاط والحركة؛ يجب أن تكون هذه الخطابات حاضرة فينا مثلها مثل «المعلم الذي يكفي صوته ليهدئ من روع الكلاب». نجد مقطعاً من كتاب **في المنفعة** يندرج في هذا النوع، ويبدأ من الأداة التي تحت تصرفنا إلى آلية الخطاب الذي يحدثنا من تلقاء نفسه. وفيما يتعلق بالنصائح المعطاة من قبل دمتريوس، فإن سنيكا يقول: يجب أن نشد عليها بيدينا utraque manu، وأن لا نتركها، وأن لا نتخلى عنها. يجب أن نثبتها، وأن نربطها adfigere في فكرنا وروحنا حتى نجعلها جزءاً منا ومن أنفسنا partem sui facere، وفي النهاية نحصل بواسطة التأمل على «الأفكار الخلاصية وهي تحضر من تلقاء نفسها».

لدينا هنا حركة مختلفة جداً عن تلك الحركة التي بدأها أفلاطون عندما كان يطلب من الروح أن تعود إلى نفسها حتى تجد طبيعتها الحقيقية. ما يقترحه بلوتارخوس أو سنيكا هو بالعكس، إنه نوع من الامتصاص لحقيقة معطاة من خلال تعليم، أو قراءة أو نصيحة؛ إنه يدمجها حتى يجعل منها جزءاً من النفس أو من ذات النفس، وحتى يجعل منها مبدأ داخلياً ودائماً ونشطاً. ولا نجد في ممارسة كهذه ثمة حقيقة خفية أو سرية في أعماق النفس نتعرف عليها بواسطة حركة تذكرية، وبالتالي نستنبط حقائق نابعة من تملّك أقوى فأقوى.

٣ ـ وهنا تُطرح سلسة من الأسئلة التقنية حول طرق ومناهج هذا التملك. تلعب الذاكرة بالطبع دوراً كبيراً في هذا الشأن. ليس في شكلها الأفلاطوني المتعلق باكتشاف الروح لطبيعتها الأصلية ولموطنها، ولكن تحت شكل تمرين متدرج من التذكر. أريد أن أشير في الحقيقة إلى بعض النقاط القوية لهذا "الزهد":

ـ **أهمية الاستماع**. في الوقت الذي يقوم فيه سقراط بالسؤال والبحث بغرض الوصول إلى ما نعرف (من دون أن نعرف أننا نعرف)، فإن التلميذ بالنسبة للرواقيين أو الأبيقوريين (مثلما هي الحال في النحل الفيثاغورية)، مطالبٌ أولاً بأن يلتزم الصمت وأن يستمع. نجد عند بلوتارخوس أو عند فيلون الاسكندراني تنظيم كامل للاستماع الجيد (الوضع الجسدي للتعلم، الطريقة التي يوجّه بها الانتباه، والطريقة التي يجب إتباعها في تسجيل ما يُقال).

ـ **أهمية الكتابة**. هنالك في هذه الحقبة ثقافة كاملة لما يمكن أن نسميه بالكتابة الشخصية: تسجيل ملاحظات حول القراءات، وحول المحادثات، وحول التأملات التي نسمعها أو التي نتوصل إليها، والاعتماد على نوع من الكراريس حول مواضيع مهمة (وهو ما يسميه الإغريق بالمذكرات)، والتي يجب أن نقرأها بين الحين والآخر من أجل تحيينها واستحضار مضامينها.

ـ **أهمية العودة إلى النفس**، ولكن بمعنى التمرين والتذكر لما تعلمناه. إنه المعنى المحدد والتقني لعبارة: العودة إلى ذات النفس واختبارها anachroesis eis heauton، كما استعملها ماركوس أورليوس: العودة إلى النفس والقيام باختبار "الثروات" التي تحت تصرفنا، يجب أن يكون لدينا نوع من الكتاب الذي نعيد قراءته من حين للأخر. نحن هنا نقتبس ممارسة فنون الذاكرة كما درسها ف. ياتس F. Yates.

إذن، لدينا هنا مجموعة من التقنيات التي غايتها إقامة علاقة ما بين الحقيقة والذات. ولكن يجب أن نفهم جيداً أن الأمر لا يتعلق باكتشاف حقيقة في الذات ولا بجعل الروح المكان أو الوسط الذي تقيم فيه من خلال قرابة في الجوهر أو من خلال حق في الأصل أو في حقيقة، بقدر ما يتعلق بجعل الروح موضوعاً لخطاب حقيقي. نحن ما نزال بعيدون جداً عما سيكون عليه تأويل الذات herméneutique du sujet. بالعكس تماماً، يتعلق الأمر بتسليح الذات بحقيقة لا تعرفها ولا تسكن فيها. يتعلق الأمر بجعل هذه الحقيقة التي تم تعلمها واكتسابها، وتم إدخالها في الذاكرة، تُطبَّق تدريجياً، وتكون موضوعاً يسود النفس كلية.

* * *

يمكن أن نميِّز في التمارين ما بين تلك التي تتم في مواقف حقيقية، وتشكل تدريباً أساسياً على التحمل والجلد والصبر والتقشف، وتلك التي تكون تدريباً وتمريناً للفكر بواسطة الفكر:

١ ـ التمرين الفكري المشهور جداً كان تأمل المصائب، تأمل الشرور والمصائب. وكان هو الموضوع الأكثر عُرضة للمناقشة والجدال. ولقد رفضه الأبيقوريون لأنهم رأوا أنه غير مجد أن نعاني مسبقاً من الشرور التي لم تقع بعد ولم تحدث بعد، وأنه من الأفضل العمل على تذكر الذكريات الممتعة من أجل أن نحتمي من الشرور الحالية. الرواقيون الملتزمون ـ مثل سنيكا أو إبقتاتوس ـ ولكن كذلك أشخاصاً مثل بلوتارخوس الذي كان موقفه تجاه الرواقية غير واضح، أو على كل حال يحتاج إلى نظر، كانوا يمارسون تأمل الشرور والمصائب ويطبّقون هذه الممارسة كثيراً. يجب أن نفهم تأمل الشرور والمصائب على انه في ظاهره تعبير عن تنبؤ مظلم وشاحب ومتشائم بالمستقبل، ولكن في حقيقته يعني شيئاً آخر.

ـ **أولاً**، لا يتعلق الأمر بتصوير المستقبل كما لو أن له حظاً في الحدوث والوقوع. ولكن، وبشكل منسق، تخيل الأسوأ الذي يمكن أن يحدث حتى وإن كانت له حظوظ قليلة في أن يحدث. يقول ذلك سنيكا مشيراً إلى الحريق الذي هدم وخرَّب مدينة ليون: إن هذا المثال يجب أن يعلمنا أن نعتبر الأسوأ كما لو انه سيحدث يوماً بشكل مؤكد.

ـ **ثانياً**، يجب ألا نتصور وقوع هذه الأشياء في مستقبل بعيد، وإنما يجب تصورها كما لو أنها حاضرة، وأنها في حالة تحقق آنياً. لنتخيل، على سبيل المثال، أننا أُبعدنا أو أننا نخضع للتعذيب.

ـ **أخيراً**، إذا كنا نتصور الشرور في آنيتها وحضورها، فليس لنعيش سلفاً ومسبقاً هذه المعاناة والآلام، ولكن من أجل أن نقتنع بأنها ليست بأية حال شروراً واقعية، وإنما تصورنا بشأنها هو الذي يجعلها مآسي ومصائب حقيقية.

نرى ذلك في هذا التمرين الذي نتصوره أو نقوم به من أجل أن نتعوّد مستقبلاً على المصائب والشرور المحتملة، ولكن من أجل إلغاء المستقبل والشر في الوقت نفسه. المستقبل: بما أننا نتصوره وكأنه معطى في الحاضر. والشر: بما أننا نتمرن على أن لا نعتبره كذلك.

٢ ـ في الجهة القصوى من التمارين، نجد تلك التمارين التي تُمارس في الواقع. هذه التمارين لها تقاليد غارقة في القدم: إنها ممارسات التقشف، والحرمان، والمقاومة الفيزيائية. يمكن أن تكون لها قيمة تَطَهُرية، أو اختبار القوة

"الشيطانية" لمن يمارسها. ولكن لهذه التمارين في ثقافة النفس معنى آخر: يتعلق الأمر بإقامة واختبار وامتحان استقلال الفرد بالنسبة للعالم الخارجي.

هنالك مثالان على ذلك. أحدهما نجده في كتاب بلوتارخوس **شيطان سقراط**، حيث يعرض أحد المتحاورين ممارسة ينسب أصلها إلى الفيثاغوريين. نبدأ أولا بأنشطة رياضية تفتح الشهية، ثم نجلس إلى مائدة عليها كل الأطباق الشهية، وبعد تأملها نقدمها إلى الخدم، أما نحن فنتناول الطعام البسيط والخاص بالفقراء.

يروي سنيكا في الرسالة رقم ١٨ أن المدينة كلها تتحضر لأعياد الفسق والمجون. ولأسباب متعلقة باللياقة واللباقة، يرى أن عليه المشاركة فيها بطريقة معينة. وتتمثل هذه الطريقة التي دامت عدة أيام في أن يلبس لباساً خشناً، وأن ينام على حصيرة، وأن لا يأكل إلا الخبز الحاف. وذلك ليس من أجل أن يشتهي الأكل أكثر في انتظار بداية الاحتفال، ولكن من أجل أن يعرف أكثر ويقدر أكثر أن الفقر ليس شراً، وأنه يستطيع أن يتحمل ذلك. وهنالك مقاطع أخرى عند سنيكا نفسه أو عند إبقتاتوس يعرض فيها فائدة ومنفعة هذه المراحل القصيرة من الاختبار الإرادي. وكذلك كان موزونيوس روفوس يطلب القيام بتدريبات في الريف، كي نعيش مثل الفلاحين، ونقوم بالأعمال الزراعية.

٣ ـ ما بين قطب التأمل حيث نتدرب بالفكر، والتمرين حيث نتدرب بالفعل ثمة سلسلة أخرى من الممارسات الممكنة موجهة إلى أن تكون اختباراً للنفس أو لذات النفس.

إن إبقتاتوس بشكل خاص هو الذي يقدم الأمثلة في الحوارات والمقابلات. وهي أمثلة مهمة لأننا نجدها قريبة من الروحانية المسيحية. يتعلق الأمر بشكل خاص بما يمكن أن نسميه بـ"مراقبة التصورات والتحكّم فيها".

يريد إبقتاتوس أن نكون في موقف المراقبة الدائمة للتصورات التي يدركها العقل. ويعبِّر عن هذا الموقف بمجازين: مجاز متعلق بحارس الليل الذي لا يترك أي أحد يدخل إلى المدينة أو إلى المنزل، والمجاز المتعلق بالصراف الذي يدقق في كل قطعة نقدية نقدمها له، بحيث يتحقق من معدنها ومن رسمها. وهو المبدأ ذاته الذي يجب إتباعه تجاه الأفكار والتصورات، وهو ما نجده كذلك عند إفغاروس البنتكي Evgare le Pontique، وكذلك عند كاسيانوس. ولكن عند هذين الشخصين، فإن الأمر يتعلق بوصف موقف تأويلي تجاه ذات النفس: تحليل كل ما يمكن أن يكون شهوة في الأفكار التي تظهر وكأنها بريئة، والتعرف على تلك

التي تأتي من اللّه، وتلك التي تأتي من الغواية. أما عند إبقتاتوس فيتعلق الأمر بشيء آخر: يجب أن نعرف إن كنا قد أصبنا أم لم نصب بالشيء الذي تم تصويره، وما هي الأسباب التي أدت إلى ذلك؟

بهذا المعنى، يطلب إبقتاتوس من تلامذته تمريناً متعلقاً بالرقابة مأخوذاً من التحديات السفسطائية التي كانت تُدرّس في المدارس. فبدلاً من طرح أسئلة صعبة أو الشروع في مناقشة أسئلة صعبة، فإنه يقترح نماذج من المواقف التي يجب التفاعل معها: «ابن أحدهم قد مات. ـ يجيب: هذا لا يتوقف علينا، إنه ليس شراً. ـ والد أحدهم قد حرمه من الميراث؟ هذا لا يتوقف علينا إنه ليس شراً... ـ إنه مكروب. ـ هذا يتوقف علينا، إنه شر. ـ لقد تحمله كثيراً. ـ هذا يتوقف علينا، إنه خير».

إننا نرى، أن مراقبة هذه التصورات ليس لها غاية فحص ثمة حقيقة سرية أو مخفية تحت المظاهر تكون بمثابة حقيقة الذات. بالعكس، في هذه التصورات ترد مناسبة لتذكّر عدد من المبادئ الحقيقية المتعلقة بالموت، وبالمرض، وبالمعاناة، وبالحياة السياسية... الخ. وبهذا التذكر يمكن لنا أن نرى إن كنا قادرين على التعامل وفقاً لهذه المبادئ، وإن كانت قد أصبحت بالفعل، ووفقاً لمجاز بلوتارخوس، بمثابة صوت هذا المعلم الذي يرتفع في وجه زمجرة الانفعالات، ويعرف كيف يسكتها.

٤ ـ وفي قمة كل هذه التمارين، نجد بالطبع التأمل المعروف والمشهور بتأمل الموت أو بالأحرى ممارسة الموت. لا يتعلق الأمر في الواقع بتذكر بسيط، لأننا متجهون نحو الموت. إنه طريقة لجعل الموت حاضراً في الحياة. ومن بين كل الرواقيين، فإن سنيكا هو الذي تمرن كثيراً على هذا التمرين؛ وكان يعمل على أن نحيا كل يوم وكأنه آخر يوم في حياتنا.

و لكي نفهم هذا التمرين كما اقترحه سنيكا، يجب أن نتذكر المراسلات التقليدية القائمة بين مختلف دورات الزمن: أوقات اليوم منذ الفجر إلى المغيب وربطها رمزياً بفصول السنة من الربيع إلى الشتاء، كما يتم ربط هذه الفصول بالمراحل العمرية للحياة من الطفولة إلى الشيخوخة. إن تمرين الموت كما هو معروض في بعض رسائل سنيكا يتطلب أن نحيا الحياة وكأنها نهار طويل. علينا إن نعيش كل صباح كما لو أنه طفولة الحياة، وان نعيش سحابة النهار كله كما لو أن المساء هو لحظة الموت. يقول في الرسالة رقم ١٢: «في الوقت الذي تذهب فيه

للنوم، لتقلْ بحبور، وبوجه مبتسم: لقد عشتُ». وهذا النمط من التمرين نجده عند ماركوس أورليوس. يقول: «إن الكمال الخلقي يتوجب أن نقضي كل يوم وكأنه آخر يوم لنا». كان يرغب في أن نجعل كل حركة لنا «كما لو أنها الحركة الأخيرة».

إن ما يعطي القيمة الخاصة لتأمل الموت هذا ليس كونه يستبق ما يصوره الفكر أو الرأي بشكل عام وكأنه المأساة الكبرى، وليس لأنه يسمح بأن نقتنع بأن الموت ليس شراً، وأنه يقدم إمكانية أن نلقي نظرة استعادية واسترجاعية على الحياة. واذا كان المرء يعتبر نفسه وكأنه على حافة الموت، فإنه يستطيع ان يحكم على كل حركة يقوم بها، وأن يتمتع بقيمتها الخاصة. الموت، يقول إبقتاتوس، يصيب المزارع في حقله، والقائد في مركبه : «وأنت، في أي عمل تريد أن يلقاك؟». ويرى سنيكا أن لحظة الموت تشبه ذلك الذي يحاكم نفسه ويقيس التقدم الأخلاقي الذي أنجزه وحققه حتى آخر يوم من أيام حياته. في الرسالة رقم ٢٦، كتب يقول: «حول التقدم الأخلاقي الذي حققته أو استطعت القيام به، اعتقدت بالموت... انتظر اليوم الذي أكون فيه قاضياً على نفسي، وأحكم فيه على نفسي، وأعرف إن كانت الفضيلة على شفتي أم في قلبي».

المحتويات

صدر في سلسلة:

فلسفة

عن دار الطليعة ـ بيروت

● **تاريخ الفلسفة:** تأليف: اميل برهييه
ترجمة: جورج طرابيشي

(١) الفلسفة اليونانية (ط ٢)
(٢) الفلسفة الهلنستية والرومانية (ط ٢)
(٣) العصر الوسيط والنهضة (ط ٢)
(٤) القرن السابع عشر (ط ٣)
(٥) القرن الثامن عشر (ط ٣)
(٦) القرن التاسع عشر ١٨٠٠ ـ ١٨٥٠ (ط ٢)
(٧) الفلسفة الحديثة

● **الموسوعة الفلسفية** (ط ٨) بإشراف م. روزنتال
إعداد لجنة من العلماء والأكاديميين السوفيات وب. يودين

● **معجم الفلاسفة** (ط ٣) إعداد: جورج طرابيشي
الفلاسفة، المناطقة، المتكلمون،
اللاهوتيون، المتصوفون

● **رسالة في اللاهوت والسياسة** (ط ٤) سبينوزا

● **هيغل: موسوعة علم الجمال** (ط ٢)
ـ المدخل إلى علم الجمال/ فكرة الجمال
ـ الفن الرمزي/ الكلاسيكي/ الرومانسي

- **هيغل: علم ظهور العقل** (ط ٣) ترجمة: مصطفى صفوان
- **هيغل: كتابات الشباب** المطران أنطون ـ حميد موراني
- **تطور الفكر الفلسفي** (ط ٤) تيودور اويزرمان
- **مخاضات الحداثة التنويرية** هاشم صالح
القطيعة الابستيمولوجية في الفكر والحياة
- **مدخل إلى التنوير الأوروبي** (ط ٢) هاشم صالح
- **فلسفة الأنوار** ف. فولغين
- **مداخل الفلسفة المعاصرة** جماعة من المؤلفين
فكرة الفلسفة منذ هيغل، الأفكار السياسية، إعداد وترجمة:
التحليل النفسي، علم العلم، الوجوديات، د. خليل أحمد خليل
الظهورية، البنيوية، الفكر التقني
- **يجب الدفاع عن المجتمع** ميشيل فوكو
(دروس أُلقيت في "الكوليج دو فرانس" ترجمة: د. الزواوي بغوره
سنة ١٩٧٦)
- **الفلسفة واللغة:** الزواوي بغوره
نقد "المنعطف اللغوي" في الفلسفة المعاصرة
- **الفلسفة والتأويل** نبيهة قاره
- **الفلسفة والعلم** د. عبد القادر بشته
من كانط ونيوتن إلى الوضعية وحدود المعرفة الإنسانية
- **التطور والنسبية في الأخلاق** د. حسام محي الدين الألوسي
- **أرسطو** ألفرد تايلور
ترجمة: د. عزت قرني

- **المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر** د. سالم يفوت
- **العقلانية المعاصرة بين النقد والحقيقة** (ط ٢ منقحة) د. سالم يفوت
- **الزمان التاريخي** د. سالم يفوت
  من التاريخ الكلّي إلى التواريخ الفعلية
- **المثقف والسلطة** محمد الشيخ
  دراسة في الفكر الفلسفي الفرنسي المعاصر
- **واقع الفكر اليميني** (ط ٢) سيمون دو بوفوار
- **أضواء فلسفية على ساحة الحرب اللبنانية:** د. أنطوان خوري
  العدالة والشرعية
- **الفلسفة في معركة الإيديولوجية** (ط ٢) ناصيف نصّار
  أطروحات في تحليل الإيديولوجية
  وتحرير الفلسفة من هيمنتها
- **مطارحات للعقل الملتزم** ناصيف نصّار
  في بعض مشكلات السياسة والدين والإيديولوجية
- **الإيديولوجية على المحك** ناصيف نصّار
  فصول جديدة في تحليل الإيديولوجية ونقدها
- **الذات والحضور** ناصيف نصّار
  بحث في مبادئ الوجود التاريخي
- **باب الحرية** ناصيف نصّار
  إنبثاق الوجود بالفعل

edots مطبعة دار الكتب ـ منطقة بئر حسن ـ بناية البارادايز ٨٥٣٧٥٣ / ٠١

١٠٠٠/٢٠١١/١٥٠٢

تأويل الذات

□ سبق لدار الطليعة أن نشرت قبل سنوات الدرس الذي ألقاه الفيلسوف الفرنسي الأشهر، ميشيل فوكو، من على منبر "الكوليج دو فرانس" لسنة ١٩٧٦ بعنوان: يجب الدفاع عن المجتمع، وفيه يعرض لنا أطروحته الغريبة، إنما الخطيرة للغاية، القائلة بأن الحرب هي القاعدة بالنسبة للنوع البشري والسلم هو الاستثناء.

□ وفي إطار مشروعها الهادف إلى نشر ما أمكن من تلك الدروس المغمورة، لكن الفائقة الأهمية، تنشر دار الطليعة بين دفتي الكتاب الحالي درس فوكو الطويل لسنة ١٩٨٢ عن "الاهتمام بالنفس" كموضوع يأتلف ويختلف مع مقولة "أعرف نفسك بنفسك" التي تدور حولها الممارسة الفلسفية بمجملها.

□ لقد عمد ميشيل فوكو في درسه هذا إلى تحليل مختلف التقنيات والاجراءات التي أدّت إلى تشكّل النفس/ الذات في مرحلة تاريخية معيّنة وضمن علاقات اجتماعية محدّدة. ولعل قراءة فوكو للفلاسفة القدماء تسمح لنا أن نتساءل عن ذاتيتنا في العصر الحديث وماهيتها، وبما يجعلنا غرباء حتى عن أنفسنا. وقد سمحت له هذه العودة إلى القدماء بإعادة طرح الإشكالية السياسية والأخلاقية المتمثلة ليس فقط في شتّى أشكال الصراع ضد الهيمنة السياسية والاستغلال الاقتصادي، بل وفي وجه المحاولات الشرسة لإخضاع الهويات المتباينة وتذويبها في زمن العولمة. ومن خلال قراءته المستفيضة لأفلاطون وماركوس أورليوس وأبيقور وإبقتاتوس وسنيكا وفيلودامس... وغيرهم، بحث فوكو ليس فقط عن امكانية ما لتجاوز السياسي، بل وعن الوسيلة المُتاحة لإعادة التفكير في السياسي نفسه.

الناشر

دار الطّليعة للطّباعة والنشر
بيروت

ISBN 9953-409-26-9

9789953409269